Ph. Pr. 1051ⁿ

[Sattler]

<36623706750012 S

<36623706750012

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. I.
R

Erstes Sendschreiben an Herrn Alexander von Joch beyder Rechte Doctor

von

Alexander von Frey

keiner Rechte Doctor

Nihil sine ratione sufficiente

1771

Bayerische Staatsbibliothek München

von Haller.

Gott, der im Reich der Welt sich selber zeigen wollte,
Sah, daß, wenn alles nur aus Vorschrift handeln sollte,
Die Welt ein Uhrwerk wird, von fremdem Trieb beseelt,
Und keine Tugend bleibt, wo Macht zum Laster fehlt.
Gott wollte, daß wir ihn aus Kenntniß sollten lieben,
Und nicht aus blinder Kraft von ungewählten Trieben:
Er gönnte dem Geschöpf den unschätzbaren Ruhm,
Aus Wahl ihm hold zu seyn, und nicht aus Eigenthum.
Der Thaten Unterschied wird durch den Zwang gehoben,
Wir loben Gott nicht mehr, wenn er uns zwingt zu loben;
Gerechtigkeit und Huld, der Gottheit Arme ruhn,
So bald Gott alles wirkt, und wir nichts selber thun.

Ueber den Ursprung des Uebels. 1. Buch.

Bayerische Staatsbibliothek München

Mein Herr,

Lange habe ich darüber nachgedacht, was ich aus ihrer Abhandlung über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen (Bayreuth und Leipzig, bey Joh. Andr. Lübeck 1770. 8.) machen sollte. Ich hörte zwar verschiedene *a)* Urtheile von vernünftigen und

 ge-

a) Auch die Urtheile der Recensenten sind sehr verschieden ausgefallen. Man vergleiche nur die Recensionen der Hallischen, Erlanger, Leipziger und Jenaischen gelehrten Zeitungen mit einander. Auch in der neuen Hamburger Zeitung erinnere ich mich eine eben nicht vortheilhafte Recension gelesen zu haben.

gelehrten Männern aus verschiedenen Ständen; aber eben dadurch wurde ich immer furchtsamer, ein eigenes Urtheil zu fällen. Sogar diejenigen urtheilten, welchen sonst das Schweigen die gröste Ehre bringt. Erlauben Sie mir also nur zum Anfange, ehe ich noch meine Meynung sage, eine kleine Geschichte von solchen Urtheilen einzurücken; eine Geschichte, welche nicht von Pilsen *b*) sondern von Ihnen, von einem Alexander von Joch handelt.

Herr Stax, der in allen affectiret, und niemanden etwas zutraut, der nur einen Tag später gebohren, oder etliche Wochen später auf Akademien gekommen, als er, hört von einer neuen Schrift, in welcher die Freyheit der menschlichen Handlungen geläugnet wird. Er erfährt zugleich, daß ein junger Magister behauptet: es sey nichts leichter, als eine Jochische Abhandlung zu schreiben, oder zu widerlegen. Schon Ursache genug, Ihre Abhandlung zu loben, etwas tiefdenkendes in derselbi-

b) Ich beziehe mich hier auf die Abhandlung des Hrn. Verf. S. 9.

selbigen zu finden, sie zu bewundern, und mit einer eben so steifen als gelehrten Mine den feyerlichen Ausspruch zu thun: es sey nicht möglich, daß Magister Ohnebart eine Widerlegung des Alexanders von Joch schreiben könne. Er sagts — und doch glaubt es niemand.

Herr Orthodox urtheilt schon, ehe er noch einen Buchstaben von Ihrer quästionirten Abhandlung gesehen. Elend nennt er sie — gefährlich — u. s. w. Warum? fragt' ich. Kurz, antwortete er, der Verfasser ist ein profaner Mann: er handelt im Leben und in Lehren wider alle Religion. Er ist ein Wolfianer, und das werden Sie doch wohl wissen, daß kein Wolfianer in Himmel kommen kann?

Ein andrer sagt: der Verfasser hat nur gerne einen gelehrten Spas machen wollen. Er will gern seinen Witz überall an Mann bringen. Deswegen --- nur deswegen hat er geschrieben.

Nein! Sie wissen es alle nicht recht, meine Herren, sagt ein Dritter. Er will sich gern berühmt machen; deswegen behauptet er etwas paradoxes. Er glaubt, daß man wider ihn schreiben werde, und so erhält er seine Absicht auf die leichteste und gewöhnlichste Art von der Welt. —

So verschieden sind die Urtheile der Menschen! — Wäre es nicht am besten, wenn ich, um doch auch etwas eigenes gesagt zu haben, behauptete: Ihre Abhandlung sey ein ich weiß nicht was? *c*). So wäre ich der Gefahr falsch zu urtheilen, vielleicht am besten entgangen.

c) Noch etwas -- sollte man nicht ad formam Jochii also schließen können: S. 32. heißt es: „Der Verstand ist der Vater, der Wille sein Sohn; kann „wohl ein Sclave einen Freygebohrnen zeugen?„ Nun könnte man analogisch also raisoniren: Alexander von Joch ist ein Weltweiser (denn er nennt sich S. 164. selbst so); ein Weltweiser ist ein Amphibion (S. 98.); nun ist die Abhandlung von Belohnung und Strafe ein Sohn von diesem Amphibion. Ergo muß die Abhandlung auch ein Amphibion seyn. Aber wird man sagen, was soll denn hier das Wort Amphibion heißen? Man denke nur das allgemeine davon, und applicire es auf das Object, von dem es prädicirt wird,

so

gen. Allein ein einziger §. (S. 162.) muß hier den Ausschlag geben, wer von jenen Urtheilern am meisten Recht habe. Ich würde gerne glauben, daß Sie nur Ihren Witz hätten zeigen wollen, wenn Sie nicht bisweilen im ganz ernsthaften Tone sprächen. Müßte man Sie also nicht für einen sehr leichtsinnigen Gelehrten halten, wenn Sie mit einer so wichtigen Lehre nur scherzen wollten? Es wäre in der That die größte Unbilligkeit, die man Ihnen nur erweisen könnte, da man verbunden ist, einem jeden Autor Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, wenn er selbst deutlich genug zu erkennen giebt, ob er im Ernst oder im Scherze geschrieben.

Wenn es aber andem ist, wie ich es denn im folgenden allemal voraussetzen werde, daß Sie Ihre Abhandlung deswegen geschrieben, um, wie es (Seite 45.) heißet, wo nicht die Welt, doch wenigstens sich selbst aus dem Irthume

so kann es nichts anders bedeuten, als eine solche Schrift, welche weder recht witzig noch recht philosophisch ist.

thume zu reissen, als liefen wir die Bahne unsers Lebens, da wir doch mit völliger Gewalt, durch unsichtbare Ketten, eben zu der Zeit am meisten hingerissen würden, wenn wir aus eigner Bewegung auf dieser Bahn zu laufen schienen; so muß ich über Ihre Philosophie erstaunen. Welche Fehler — welche Verwirrungen — welche offenbare Sophistereyen, (die ein jeder, der nur die geringste Empfindung des Wahren hat, bemerken wird) treffe ich auf jeder Seite an! Den Beweiß dieser Exclamation sollen Sie bald lesen. Jetzo erlauben Sie mir nur, einige Stellen abzuschreiben, aus welchen ich mein Vorhaben zum Theil rechtfertigen, und zum Theil genauer bestimmen werde. Sie werden daraus ersehen, warum ich dieses Sendschreiben an Sie ergehen lasse, und aus welchem Gesichtspunkte Sie dasselbe und die folgenden betrachten müssen, wenn Sie nicht unbillig davon urtheilen wollen.

S. 162. sagen Sie: „Ich wünsche „nichts mehr als mich widerleget zu sehen. „Zwar werden Leute auftreten, und durch ge„häßi=

„häßige Folgerungen wider mich das Kreuz „predigen, welches die redliche und edle Art „verschiedener vom Verfolgungsgeiste beseelter „Männer ist, denen die Galle und ihr Stolz „alle Beweißthümer an die Hand giebt. Allein „diesen werde ich nicht antworten. Denn ei„nes Theils weiß ich die Folgerungen, die sie „mir etwa erzählen werden, selbst mehr als zu „wohl, und habe sie so gar in diesen Blättern „mit aller nur möglichen Stärke *d*) vorgetragen, „andern Theils aber kann ich ja die Künste auch „Folgerungen zu machen *e*), indem ich gezeigt „habe, daß wer der Seele eine Eigenmächtigkeit „beymisset, mitten in der epikurischen Welt und „der Gottesverleugnung nahe sey; *f*) so wie

 „ich

d) Mit nichten -- ich werde zeigen, daß Sie entweder die Meynung Ihrer Gegner gar nicht verstanden, oder sie nicht haben verstehen wollen.

e) Dieses Verdienst räumen wir dem Hrn. Verfasser gerne ein; aber was für Folgerungen sind es? Im folgenden werde ich diese Frage beantworten.

f) Hier ist schon ein Beweiß, daß der Hr. Verfasser ein Folgerungsfabricant sey -- aber ein unglücklicher. Man sollte kaum glauben, daß nur jemand im Traume

„ich hingegen durch Calvins Beyspiel darge-
„than g), daß die unvermeidliche Nothwendig-
„keit

Traume den Vertheidigern der Freyheit so etwas an-dichten könne, und doch hat der Hr. Verf. vermuthlich nicht träumend geschrieben. Doch es muste ja so seyn: was kann Alexander von Joch darzu?

g) Wenn der Herr Verf. sagt: ich habe das und das bewiesen, dargethan u. s. w. so heißt es allezeit so viel, als: ich bin von Ewigkeit her bestimmt gewesen, jene Buchstaben zu schreiben. Nun leugnet der Herr Verf. nicht, daß es Irrthümer giebt; also kann er auch nicht verlangen, daß man seine Beweiße für wahr halte, in dem ja der Gedanke: Alexander von Joch hat gar nichts bewiesen, bey einem andern eben so nothwendig seyn kann, als seine ganze türkische Abhandlung. Man siehet aber eben hieraus, wie, nach Voraussetzung eines solchen Systems, niemals eine Untersuchung der Wahrheit etwas nutzen könne; denn der Hr. Verf. muß, wenn er aufrichtig seyn will, wie Robinet (sur la nature 1 B. 1 Th. 18. Kap.) behaupten, daß Irrthum für den menschlichen Verstand eben so nothwendig sey, als die Wahrheit. Was ist nun aber eine Widerlegung? Nichts, als daß ein jeder das sagt, was er nothwendig sagen mußte. Der eine spricht: ich muß die Freyheit behaupten, der andere: ich muß sie leugnen. Jener antwortet: aber ich bin nun wieder von Ewigkeit her bestimmt gewesen, zu beweißen, daß deine Widerlegung nichts taugt. Wenn nun der andere abermals bestimmt ist zu antworten, so antwortet er,
und

„keit das Christenthum nicht behindere, oder „die Religion zernichte — Also werden die „Herren Folgerungsfabrikanten die Ursache „leicht errathen, warum man ihre Schriften „zwar lesen, nicht aber beantworten wird. „Aber außer diesen gottseligen Männern werde „ich auch witzigen Leuten ausgesetzt bleiben, wel„chen nichts leichter seyn wird, als einige auſ„ser dem Zusammenhange gerissene Gedanken „heraus zu nehmen, darüber sich lustig zu ma„chen, und solche mit Spöttereyen zu verbrä„men,

und außerdem läßt ers bleiben -- und so kann niemals ausgemacht werden, was wahr oder falsch ist, sondern nur was Cajus oder Titius als wahr von Ewigkeit her zu denken genöthigt waren.

ὡς ἐν παρόδῳ könnte ich auch noch anmerken, daß besonders die so genannten und wohl bekannten elenden Scribenten dem Herrn von Joch sehr viel Dank sagen sollten; indem die allgemeine Trost-Predigt S. 136 diesen guten Leuten sehr heilsam und erbaulich seyn muß. Hudemann nebst allen Collegen und Consorten können sagen: Ob wir es gleich nicht ändern können, daß wir elende Verse auf dieser Welt machen müssen, so sind wir doch versichert, daß wir dieses Unglücks wegen in der Ewigkeit sattsam werden entschädiget werden. Siehe die angeführte Stelle.

„men. Diese mögen ebenermaßen ihre satyri„sche Freude unbehindert ausschütten. Wenn „sie es artig machen, will *h*) ich selbst mit „lachen. Denn es könnte leicht kommen, „daß die Widerlegung schlecht, ihr Scherz „aber artig wäre *i*). Wer mir aber zeiget, „wo ich in meinen Schlüssen gefehlet *k*), oder „daß

h) Sie müssen wohl. --

i) Hier scheint es fast, als wenn der Verf. glaube, es sey nicht möglich, daß eine Widerlegung wider seine unglückliche Geistesfrucht gut seyn könne. Der Witz hebt an sich betrachtet, das Gute einer Widerlegung nicht auf; aber sollte die Abhandlung des Hrn. Verfass. nicht bey einem jeden Leser leichtlich den Gedanken hervor bringen: vielleicht ist Alexander von Joch von Ewigkeit her bestimmt gewesen, eine zwar witzig scheinende aber sonst unphilosophische Abhandlung über Belohnung und Strafe zu schreiben? Der Hr. Verf. wird es am besten wissen, weil er S. 130. selbst sagt: „ich habe ein wenig in „das Buch der Parzen hinein gegucket, weil ich „neugierig war; es stande geschrieben, daß -- „ nun was denn? Hier ist meine Conjectur, aber weiter ist es auch nichts: daß Alexander von Joch 1770 das Unglück habe, ein witzelnder Autor ohne Gründlichkeit, ein Vertheidiger einer noch nicht erwiesenen Meynung, ein παραδοξοφιλος zu werden.

k) Weil es Mode ist, zur Untersuchung gewisser Wahrhei-

„daß ich in der Hauptsache Sätze für wahr
„angenommen, die sich nicht beweisen lassen;
„und, damit ich es kurz mache, wer vor=
„wärts

heiten Prämia zu versprechen (so verspricht z. E. Hr. von Joch S. 36. tausend Thaler -- aber wie?)

So sey hiermit jederman kund und zu wissen, dem es zu wissen nöthig -- oder auch nicht nöthig -- daß, nachdem Ihro Hochwohlgeb. Herr Alexander von Joch, beyder Rechte Doctor, in Gnaden geruhet, seine Gedanken über Belohnung und Strafe durch Joh. Andreen Lübeck 1770. in 8. auf 164 Seiten -- exclusive des alphabetischen Verzeichnisses der vornehmsten Dinge --, durch den Druck bekannt zu machen, ich Endes Unterschriebener mich hiermit anheischig mache, demjenigen, welcher in der Haupt=Sache der nur gedachten Abhandlung einen einzigen richtigen Schluß finden und mir ihn gehörigen Orts bekannt machen wird, zur Belohnung einer so sauren und mühsamen Arbeit 1000 Thl. sage Ein tausend Thaler in gewöhnlicher Courant Louisd'or a 5 Thlr. binnen Sächsischer Frist, nach geschehener Bekanntmachung des gefundenen Schlusses, auszuzahlen. Zu mehrerer Versicherung habe ich dieses eigenhändig unterschrieben, und mit meinem gewöhnlichen Petschaft besiegelt. Gegeben zu E ** am Tage Walpurgis 1771.

(L.S.) Alexander von Frey.

Weil es aber höchst unbillig seyn würde, wenn ich über meine eigene Sache Richter seyn wollte, so will ich meinen Lesern nicht vorenthalten, wer über mich

das

„wärts und oben herein, nicht aber von hin=
„ten *l*) gegen mich Beweiß führen wird, die=
„sen

das Urtheil sprechen soll; denn Richter und Beklag=
ter zugleich seyn, dürfte manchen abschrecken tausend
Thaler zu verdienen. Ich ernenne also hiermit die
angesehensten Philosophen unserer Zeit, einen Dar=
jes, Crusius, Hollmann, Feder, Riedel, ja so
gar einen Basedow. Wer tausend Thaler verdienen
will, weiß nun, an wen er sich zu halten hat. ---
Es ist mein ganzer Ernst. Hr. von Joch mag es in
Ansehung seiner versprochenen tausend Thaler mey=
nen, wie er will -- kurz ich habe meine Meynung
deutlicher gesagt als er.

l) Wem gefällt dieser wunderliche Klingklang (S. 30)? Vorwärts und von oben herein soll so viel seyn als a priori und von hinten so viel, als a posteriori -- so würden die Verfasser der epistolarum obscurorum virorum deutsch schreiben. Aber ums Himmels willen, Herr Alexander von Joch! warum beweißen Sie denn von hinten wieder Ihre Gegner, und verlangen doch von denselben Beweiße von oben herein? Gewiß diese Unbilligkeit sollte man von keinem Doctor der beyden Rechte erwarten. Ueberhaupt verräth es eben keine große Einsicht in die Logik, wenn man gewisse Arten der Beweiße verlangt, ehe man noch untersucht hat, ob dieselben der Natur der Sache nach, auch statt finden können. Es ist einerley, ob die Freyheit a priori
oder

„sen will ich mit ehrerbietigsten Danke zeitle„bens verpflichtet bleiben, und öffentlich, daß „ich geirret habe, zu seiner Ehre bekannt ma„chen.„

Kaum wird es nach einem solchen Geständniß nöthig seyn, Sie um Verzeihung zu bitten, wenn ich Ihnen einige Fehler und Unvollkommenheiten, die ich beym öftern Durchlesen bemerkt habe, zeigen werde. Ich verlange keinen Dank — keine Ehre, sondern nur so viel Aufmerksamkeit, als zu einer jeden vernünftigen Untersuchung nöthig ist. Ich werde Ihnen meine Meynung sagen, aber nie verlangen, daß man alles für unumstößliche

oder a posteriori erwiesen wird -- wenn nur die Beweiße richtig sind. Der Philosoph muß wissen, daß es mehr als einen Weg giebt, die Wahrheit einer Sache zu bestätigen; er muß aber auch wissen, welche Art der Beweiße bey jedem Objecte vorkommen kann. Diejenigen also, welche nur überall Beweiße a priori verlangen, handeln in der That eben so lächerlich, als einer, der nicht eher glauben wollte, daß ein Gemählde schön sey, eine Musik gut klinge, eine Pastete gut schmecke, eine Rose angenehm rieche, u. s. w. als bis er das Gemählde gerochen, die Musik gesehen, die Pastete gehört, und die Rose geschmeckt hätte.

liche Wahrheiten halten solle. Außerdem wünsche ich nichts mehr, als daß Sie mich weder unter die Verketzerer noch unter die Witzlinge zählen mögen, die Sie keiner Antwort würdigen wollen.

Ich werde mich bemühen, diejenigen Bedingungen, die Sie vorschreiben, so viel möglig zu erfüllen. Ich werde weder verketzern, noch Consequenzen machen; aber nur dürfen Sie nicht etwa Liebe zur Wahrheit und eine genaue Prüfung derselbigen mit solchen verhaßten Titeln von sich ablehnen. Sonst könnte ein jeder nur das, was nicht nach seiner Phantasie wäre, als eine Verketzerung oder als eine Consequenzenfabrik ausschreyen — und doch ist der Fall in der gelehrten Geschichte schon oft da gewesen *m)*. Doch ich kann kaum vermuthen, daß Sie solche Ausflüchte gegen

m) Man denke hier nur an die Wolfischen Streitigkeiten -- oder noch besser, man lese Wolfens Erinnerung, wie er es künftig mit den Einwürfen halten will, die wider seine Schriften gemacht werden Frankfurt u. Leipzig 1738. Neuere Beyspiele -- -- wüßte ich wohl -- wenn ich sie sagen möchte --

gegen mich machen werden, indem ich ja nichts thue, als was Sie selbst verlangt, und wozu Sie mir durch den Ton, dessen Sie sich bedienet, ein Recht gegeben haben. Sie gedenken S. 163 des Wiedervergeltungs-Rechtes — Werden Sie mir es also wohl streitig machen können? Ich glaube jedennoch kaum, daß ich mich werde überwinden können, so zu reden, wie Sie in einigen Stellen gethan, und wenn ich es ja thun sollte, so belieben Sie nur zu bedenken, daß Sie selbst die **bewirkende Ursache** (caussa efficiens), nicht etwa nur die **Gelegenheit gebende** (denn so muß es ja nach ihrer Meynung S. 11. heißen) sind. Werden Ihnen also einige Ausdrücke in meinen Sendschreiben nicht gefallen, so lesen Sie ohnmaßgeblich zu meiner Vertheidigung folgende Stellen: S. 119 sagen Sie: „Ich weiß alle die künstlich ersonnenen Schat„tenspiele, wodurch man eine Mittelstrasse vor„zustellen sucht, ich weiß und kenne die zum „Schrecken der Sperlinge hier und da aufge-

„steckten Strohmänner, die dunkeln Distin=
„ctionen, und andere spitzfindig erdachte Aus=
„flüchte, ich kenne sie, versichere aber, daß
„solche insgesammt, wenn ich mich eines pö=
„belhaften Ausdrucks bedienen darf, weiter
„nichts sind, als bloße Maulschmierereyen,
„wodurch man nichts gewinnt, sondern nur
„die Schwierigkeiten entfernet.„ Ferner
S. 110. „Die große Kunst, Freyheit
„und Vernunft mit einander zu vereinigen,
„bestehet in einem Dutzend verworrener Ein=
„theilungen, welche im Anfange ein klein we=
„nig beruhigen, und wobey man wenigstens
„ein gewisses Etwas zu denken vermeynet,
„am Ende aber sich kaum selbst verstehet, und
„durch welche, wie der gemeine Mann sich
„ausdrücken würde, man uns das Maul
„schmieret und nichts hinein giebet. Es sind
„vergoldete Aepfel, denen vollkommen ähn=
„lich, welche ein betrüglicher Hippomenes der
„schnellen Atalande in die Laufbahn streuete,
„um das einfältige Mädchen vom Ziele zu
„ent=

„entfernen, indem sie sich mit Auflesung der=
„selben beschäfftigte, und dadurch ermüdet
„überwunden ward. Es sind Dunkelheiten
„und Labyrinthe, womit unsere Schul=Gelehr=
„ten alles zu verwirren suchen.„ Dann S.
109. „Ich kenne zwar wohl den in Schul=
„büchern ausgebreiteten Wortkram, die roth=
„wälsche Sprache, die geheimnißvollen Dun=
„kelheiten, die schlüpfrigen Distinctionen, die
„herrlichen Wortspiele, wodurch die Gelehr=
„ten, wenn man sie auch noch so feste hält,
„wie ein Aal aus der Hand entwischen.„ S.
30 reden Sie abermals von rothwälschen
Redensarten, und endlich heißt es: „Hat
„man jemals wohl einen so tollen Kling=
„klang, etwas so verwirrtes und sich selbst
„widersprechendes gehört?„

Wie gefallen Ihnen diese Stellen? doch ich würde kein Wörtgen darüber gesagt haben, wenn nur sonst — Realität in Ihrer Abhandlung anzutreffen wäre. Auch würde ich es

Ihnen verzeihen, daß Sie gelehrt thun, d. i. etwas Wind machen; z. E. S. 90. „Ob „nun wohl aus dem, was ich zeithero geschrie„ben, schon ziemlicher maßen erhellet, auf „was für Art die moralische Welt in die phy„sikalische eingeflochten sey, als worinnen ich „einen Weg betreten, den vorher noch nie„mand gebahnet hat, so will ich doch, um „der Sache noch ein besseres Genüge zu lei„sten, dieses Vorhaben, jedoch mit möglich„ster Kürze, zu Stande bringen.„ Ferner S. 79. „Wie könnte ich also wohl glauben, „daß meine Lehre allgemein werden dürfte? „Nein, ich werde und ich muß ewig ein Ke„tzer bleiben, weil gar wenig Leute *n*) nach„zudenken gewohnet, sondern die Bequem„lich-

n) Sie haben doch nicht etwa das Nachdenken cum exclusione aliorum gepachtet? Fast sollte man so etwas glauben; denn Sie wollten doch so viel damit sagen, als alle, welche nicht Ihrer Meynung sind, wären es deswegen nicht, weil sie nicht genug darüber nachgedacht. Was doch die Gelehrten für wunderliche Leute sind! Denken Sie nur -- die mei-

„lichkeit lieben.„ — Aber daß Sie Ihren Gegenstand, die Lehre von der Freyheit, so unphilosophisch bearbeiten, — das kann man einem Mann, der ein Philosoph seyn will, der alles gelesen hat, was über diese Materie geschrieben worden, der alles weiß, was seine Gegner vorzubringen pflegen, kaum zu gut halten. Glauben Sie denn etwa, daß Sie durch Ihren gekünstelten Witz den Tadel gründlich denkender Gelehrten entgehen werden, oder schreiben Sie nur für solche Leute, die nicht wissen was eine philosophische Abhandlung ist, und die nichts als schön klingende Worte überzeugt? Sie sagen selbst S. 119. „die Wahrheit ist einfach, aber aller Betrug „verpflochten; doch ist mir eine unangeneh„me Wahrheit nackend unendlich lieber, als „eine vergoldete Lüge mit tausend Carricatu„ren.„

meisten sagen, Sie, Herr Alexander, hätten die Sache nicht genug überdacht, Philosophie müßte wenigstens nur Ihr Neben-Studium seyn. Ne sutor vltra crepidam.

„ren.„ Warum trugen Sie denn also die Wahrheit, die Sie beweißen wollten, nicht in ihrer natürlichen Gestalt vor?

Wohlan ich will Ihre mit Carricaturen vergoldete Lüge, — denn was ist Ihr türkisches Fatum anders? auch etwas genauer beleuchten. Ich werde Ihnen im folgenden mit einigen Proben o) Ihre Fehler klar vor Augen legen. Bald fehlen richtige Begriffe; bald beweißen Sie gar nicht, was bewießen werden sollte; bald appliciren Sie unbestimmte und schwankende Sätze auf solche Objecte, bey welchen sie nicht applicabel sind; bald formiren Sie die Streitfrage nicht gehörig; bald verdrehen Sie die Meynung ihrer Gegner, und durch und durch fehlt die gehörige Ordnung im Vortrage. Mit einem Worte, Ihre Abhandlung verdient eben so wenig den Namen

o) Dieses ist wohl zu merken, damit man nicht glaube, ich hätte die Fehler nicht bemerkt, welche ich in folgenden Sendschreiben nicht berühren werde.

men einer philosophischen, als ich den Namen eines Doctors der beyden Rechte.

Sie wundern sich wohl gar über diesen Antrag? Nur Geduld — ich will nichts ohne Beweiß gesagt haben; ich will vielmehr noch mehrere Fehler angeben, als ich in jener Claßification versprochen. Und wenn Sie nur in der Hauptsache mir auf einige Fragen werden geantwortet haben, so mache ich mich hiermit öffentlich verbindlich, Ihre ganze Abhandlung auf eine solche Art darzustellen, als ich es bald nur mit einem einzigen oder mit etlichen Paragraphen thun werde. Daß ich nicht gleich mit Ihrer ganzen Abhandlung eine solche Execution vornehme, davon sind Sie selbst der zureichende Grund. Denn Sie wissen nicht allein nach Ihrem Geständnisse (S. 110) theoretisch, wie es diejenigen Gelehrten machen, welche durch ihre Wortspiele, wenn man sie auch noch so fest hält, wie ein Aal aus der Hand entwischen;

sondern Sie haben uns selbst durch Ihre Schrift ein deutliches Beyspiel gegeben, daß Sie so gar ein guter Practicus sind. Damit Sie mir also nicht wie ein Aal aus der Hand entwischen können, so werde ich in den folgenden Sendschreiben einige Fragen an Sie ergehen lassen, auf welche ich mir eine geneigte und baldige Antwort ausbitte. Wenn ich diese werde erhalten haben, dann wird die Erfahrung bald lehren, ob ich noch im Stande sey, etwas wider Sie vorzubringen: oder ob Sie als Sieger den Kampfplatz behaupten werden.

Nunmehro wissen Sie meine Absicht —; aber ich habe doch noch verschiedene Sachen im Kopfe, die ich Ihnen gern sagen möchte, wenn es die Gränzen meines ersten Briefes verstatteten, welcher weiter nichts seyn soll, als ein Exordium. Also will ich Ihnen, um meine Autorbegierde nicht böse zu machen, nur noch kürzlich meine Gedanken über die Frage entdecken, welche mancher noch eher aufwirft, als die Hauptfrage: ob wir frey oder nicht

frey sind? Man fragt nämlich: ob die Lehre von der Freyheit eine schwere Materie sey, oder ob sie etwa auf eine sehr leichte und faßliche Art könne vorgetragen werden? Ich muß gestehen, daß ich in diesem Puncte der Meynung der erstern beypflichte. Sie haben überhaupt betrachtet recht, wenn Sie S. 134. eine Stelle anführen, die eine Antwort auf die aufgeworfene Frage enthält:

Hinc atque hinc densi fluctus, geminique minantur,

Hinc atque hinc scopuli.

Herr Prof. Feder sagt in seiner Metaphysik (S. 436. edit. 1770): Die Betrachtung über die Freyheit sey immerzu die Klippe der Systeme und der forschenden Vernunft ein Labyrinth gewesen. Und man müßte sehr we-

nig gelesen *p*) oder gedacht haben, wenn man sich hiervon nicht überzeugen könnte. Denn erstlich ist die Sache an sich selbst betrachtet, deswegen schwer, weil die wahre Freyheit gar nichts ähnliches in der Natur hat, und es gehört ein höherer Grad der innern Empfindung darzu, wenn man sich von der Existenz derselbigen überzeugen will. Daher kömmt es aber auch, daß Sie und andere, anstatt Ihrem Gefühle zu trauen, ohne sich, wie Feder sagt, selbst verstehen zu wollen, dasselbe gar weg disputiren, oder es überhaupt für unsicher ausgeben wollen. Sollte man aber hier nicht sagen können: Sie wissen nicht, was Sie thun? Denn die Natur der Sache verstattet hier keine ande-

p) Bernhardinus Ochinus, in labyrinthis, hoc est de libero aut servo arbitrio, de divina praenotione, destinatione et libertate &c. (Bas. 1563. in 8. aus dem Italiänischen übersetzt) hat das meiste, was man pro und contra sagen kann, so vorgetragen, daß man sich gewiß über die hier vorkommenden Schwierigkeiten wundern wird. Andre Schriftsteller werde ich an gehörigem Orte anführen.

andere Art drr Erkenntniß. Also muß man entweder ein Sceptikus werden, oder man muß auch bey der Lehre der Freyheit seiner innern Empfindung Fuß vor Fuß nachgehen, das Buch Natur studiren, und nicht mit willkührlichen Begriffen, welche allezeit schon die Embryons von den folgenden enthalten, aus der Tasche spielen. Hätten Sie dieses gethan, so würden Sie leichtlich eingesehen haben, woher es komme, daß es uns scheint, als ob man von der Freyheit nicht auf eine solche Art könne überzeuget werden, wie von den Wirkungen unserer übrigen Kräfte, z. E. unsers Verstandes. Hier empfinden wir gleich die unmittelbare Folge von der Anwendung einer Kraft. Hingegen scheint es, als wenn sich die Möglichkeit anders zu handeln, nicht durch empfindbare Wirkungen äußere. Allein wenn wir ganz genau auf uns acht haben, so empfinden wir die Wirkungen der Freyheit auch; aber nur so, wie es möglich ist — wie es die Natur der Sache mit sich bringet. —

Doch

Doch hiervon werde ich weitläuftiger mit Ihnen sprechen müssen.

Zum andern ist die Sache deswegen schwer, weil sie verschiedene Grundsätze oder vielmehr die Application derselbigen voraus setzet, darinnen die Philosophen selbst nicht einig sind. Wenn man aber einmal über gewisse Wahrheiten sich gehörig verstanden, dann ist es sehr leicht zu entscheiden, ob wir frey oder nicht frey sind? Außerdem kann ich Hrn. Basedow unmöglich beypflichten, wenn er in seiner Philalethie 1 B. S. 48 sagt: daß jene Frage eine der leichtesten von der Welt sey. Damit ist hier nichts ausgerichtet, wenn man nur von dem Satze des zureichenden Grundes schwatzet und die ins Schlaraffenland verweiset, welche ihn leugnen. In welcher Bedeutung ist er erweißlich? Wie muß er ausgedrückt werden? Kann er überall applicirt werden? u. s. w. — Diese Fragen M. Hr. hätten Sie erst überdenken sollen, ehe Sie Ihre Gedanken niederschrieben --- Sie hätten gewiß

wiß die Thorheit S. 164. nicht begehen können, zu verlangen, daß der, welcher Sie widerlegen wollte, den Satz: **Aus nichts wird nichts**, über den Haufen werfen müsse. Einerley Worte, einerley Sätze haben in verschiedenen Systemen oft die verschiedensten Bedeutungen — und oft müssen sie sie haben.

Endlich ist das Wort Freyheit vieldeutig. In einigen Bedeutungen (z. E. in der Wolfischen und Basedowischen) ist es leicht die Realität derselbigen zu beweisen — in einigen ist es schwerer z. E. in der Crusischen, Dariesischen, Burlamaquaischen u. s. w.

Daher kommen die gewöhnlichen Fehler, daß man entweder etwas unmögliches durch das Wort Freyheit ausdrücket, oder, wenn es auch etwas mögliches ist, die Existenz eines solchen 'αυτεξουσιον gar nicht erweiset — daß man also, anstatt Schwierigkeiten zu vermindern, immer aus Unachtsamkeit und andern

sub-

subjectivischen q) Ursachen noch mehrere selbst macht. So gar ein Hollmann gesteht einmal: r) daß alle diejenigen, die er zeither von dieser Materie nachgeschlagen, alle vorher angeführte Schwierigkeiten eher vermehrt als vermin-

q) Ueberhaupt kann man also alle Schwierigkeiten, die bey der Lehre von der Freyheit vorkommen, in objectivische d. i. solche, welche ihren Grund in der Sache selbst und in dem Verhältnisse zu andern Wahrheiten, ohne Rücksicht auf unsere Erkenntniß, haben, und subjectivische, eintheilen. Diese verschwinden, wenn man alles genau bestimmt, und unterscheidet, und sich durch die bloße Verschiedenheit der Meynungen nicht irre machen läßt. Jene aber bleiben, wenn wir uns auch alle nur ersinnliche Mühe gegeben haben -- nur in dem Verstande Gottes, oder bey andern vollkommenern Geistern, als wir sind, fallen sie weg.

r) S. dessen instit. Pnevmatologicae et Theolog. natural. Goetting. 1741, p. 148. „hoc vnicum modo addere mihi adhuc liceat, quod, quoscunque hoc de argumento adhuc evolverim, illi omnes difficultates, antea recensitas, magis auxisse, quam imminuisse, nedum sustulisse, remque totam saepe magis implicasse, quam nodos hic occurrentes solvisse, mihi sint visi.„

mindert, geschweige denn gehoben und oftmals die ganze Sache mehr verwirrt als entwickelt hätten. —

Noch eins, — und dann will ich den ersten Brief schließen, um in dem zweyten und folgenden nach und nach — zu meiner und Ihrer Erholung, — Ihre Abhandlung selbst zu prüfen. Wie ich schon erinnert, so fehlt es Ihrer Schrift sehr an der systematischen Ordnung. Man darf es mir also nicht als einen Fehler anrechnen, wenn es meinen Sendschreiben auch an einer gewissen Ordnung fehlen wird; und außerdem erwartet man ja auch in Briefen so keine methodische Abhandlung. Wir wollen also nunmehr als Freunde und Landsleute von § zu § fort schreiten, und nie will ich Ihnen mit Wissen Gelegenheit geben, mein Feind zu werden. Es ist wirklich traurig, daß so viele Gelehrte gewisser Lehren willen, einander hassen und verfolgen. Ich habe alle Hochachtung gegen

Ih-

Ihren Stand und gegen Ihren Charakter, ob ich gleich die Ehre nicht haben soll, Sie zu kennen: Vergessen Sie also dieses nicht, wenn ich auf Sätze kommen werde, wo ich zwar sehr verschieden von Ihnen denken muß, dabey ich aber niemals die Hochachtung bey Seite setzen werde, mit der ich bin u. s. w.

Zweytes Sendschreiben an Herrn Alexander von Joch beyder Rechte Doctor

von

Alexander von Frey

keiner Rechte Doctor

Nihil sine ratione sufficiente

1771

Marc. Antoninus lib. XII. ad se ipsum, p. 265. edit. Wollii, Lips. 1729.

Ἤτοι ἀνάγκη εἱμαρμένη, ἀπαράβατος τάξις, ἢ πρόνοια ἱλάσιμος, ἢ φυρμὸς εἰκαιότητος ἀπροστάτητος.

Mein Herr,

Als mein erstes Sendschreiben an Sie schon fertig war, erinnerte ich mich einer Stelle aus Iselins philosophischen und politischen Versuchen, welche ich sehr wohl in demselbigen hätte brauchen können. Ich nehme mir die Freyheit sie abzuschreiben, weil sie einen herrlichen Text für Sie, für andere, und — um meine Wenigkeit nicht zu vergessen — auch für mich enthält. Es hat dieser würdige Gelehrte in dem dritten Abschn. von den besondern Pflichten, welche die Gelehrten

und die Schriftsteller zu beobachten haben, unter andern schönen Gedanken auch diesen *a*): daß nichts im Stande sey, einen Schriftsteller von der Pflicht loszusprechen, jeden seiner Gedanken und Einfälle auf das ängstlichste zu erwägen, und keinen gemein zu machen, von dem er nur zweifelt, ob er die strengste Prüfung auszuhalten vermöge. Wie sehr wünschte ich, daß Sie diese Prüfung vorher möchten angestellt haben, ehe Sie Ihre Abhandlung in die Welt geschickt hätten! Vermuthlich würden in dem Meß-Catalogus zween Autoren weniger stehen; denn hätte unsere sublunarische Welt keinen Alexander von Joch gehabt, so würde auch kein Alexander von Frey sich die unschuldige Freyheit genommen haben, das Joch abzuschütteln, welches Sie ihm und andern ehrlichen Leuten haben auflegen wollen.

Doch weil nun einmal Ihre Geistes-Frucht da ist, so würde es unnöthig seyn, wenn ich Sie

a) Seite 154.

Sie lange mit der Behutsamkeit unterhalten wollte, welche Sie bey einer solchen Lehre, als die Lehre von der Freyheit ist, hätten anwenden sollen. Ich komme also nunmehro zur Sache selbst. —

Vielleicht hätte man Grund zu sagen, daß der Titel mit der Abhandlung selbst nicht ganz überein komme. Denn ob Sie gleich von Belohnung und Strafe reden, so merkt man es doch sehr leicht, daß Ihr Haupt-Gegenstand die Freyheit ist, welche Sie dem menschlichen Geschlechte abdisputiren wollen. Weil es aber in unsern aufgeklärten Zeiten nicht mehr nöthig ist, daß die Titel mit den Büchern übereinstimmen, so verzeih' ich Ihnen diesen Fehler gerne. — Ja ich hätte fast Lust, um nicht immer Momus zu seyn, Sie deswegen zu loben; denn ein galanter Autor muß dem Genius seiner Zeiten indulgiren.

Aber in dem ersten Paragraph, in welchem Sie Ihr Vorhaben anzeigen, finde ich

schon einige Stellen, über welche ich ein Paar Worte mit Ihnen zu reden habe. Gleich in der andern Periode, verglichen mit den übrigen, scheinen Sie mir einen kleinen Betrug begangen zu haben, Sie sagen: „Ohnerachtet die Lehre von der Freyheit kein Hauptartikel *b*) der christlichen Religion, so glaube ich doch

b) Ob dieses wahr sey, kann ich jetzt nicht untersuchen; aber, daß es sehr unbestimmt ausgedruckt, wird man leichtlich einsehen, wenn man sich der hier gewöhnlichen Eintheilungen der Theologen erinnert, nach welcher man die Glaubensartikel in fundamentales -- und diese in primarios et secundarios -- und non fundamentales eintheilet. Diese Unterscheidung ist nicht ohne allen Grund, sie entsteht durch ein aufmerksames Lesen der heil. Schrift, vermöge welches man sich den Hauptzweck der geoffenbarten Religion, der selbst an verschiedenen Orten z. E. Joh. 20, 31. 1 Corinth. 3, 12 u. s. w. angegeben wird, abstrahirt. Allein sie hat auch zu einem schädlichen Misbrauch Gelegenheit gegeben, welcher sich darinnen äußert, daß man, wenn man gewisse Wahrheiten leugnet, sich mit derselbigen entschuldiget: daß es doch kein Glaubens-Artikel sey -- eben als wenn nicht alles auf die Stärke der Beweiße ankäme. Die Freyheit des Willens mag ein Glaubens-Artikel seyn oder nicht. Wenn sie aus der Bibel

„doch als Lutheraner hierinnen alles was die „Kirche befiehlet *c)* oder noch befehlen möchte; „aber wenn ich mich in die Zeiten des Zeno „zurück setze und außer dem Gebiete des Glau„bens, welches man wohl von dem Gebiete „der Vernunft zu unterscheiden hat, die Sa„che nach der Weltweisheit mit bloßer Ver„nunft betrachte, so fehlen mir *d)* Gründe, „die Stoiker zu widerlegen, welche behaupten, „daß alles was geschiehet, nothwendig gesche„hen müsse.„

bel erwiesen werden kann, so ist sie so wahr, als jede andere Wahrheit (z. E. Christus ist wahrer Gott). So wie sich die Stärke der Beweiße verschiedener Wahrheiten gegen einander verhält, so muß sich das Glauben derselbigen gegen einander verhalten.

c) Wie katholisch klingt dieses? Wenigstens verlangen die vernünftigen Lutheraner keinen solchen verstellten Gehorsam.

d) Das kann seyn; aber müssen sie deswegen auch andern fehlen? welche mit dem Seneca, Epictet, Aurelius Antoninus und andern Philosophen bekannter sind, als Hr. von Joch. Wenigstens ist so viel offenbar, daß

Hier thun Sie also, als wenn Sie Ihren Gegenstand, die Freyheit, in so fern betrachten wollten, als Sie sich in die subjectivischen Umstände des Zeno in Gedanken versetzen. Man kann nämlich fragen, **erstlich:** was konnte Zeno, nach der besondern Beschaffenheit der damaligen Philosophie, für Begriffe von der Freyheit haben? zum **andern:** was hat er würklich für Begriffe gehabt? und **drittens:** was kann die Vernunft an sich betrachtet (objective) davon wissen? Wenn man nun die Meynungen verschiedener Philoso-

daß nicht alle Stoiker, ein grobes -- ein türkisches oder Jochisches fatum geglaubt haben. Man lese nur die Anmerkungen des Dacerius zum Antoninus -- z. E. lib. XII. ἡ πρόνοια ἱλάσιμος kann sehr gut erklärt werden. Ich habe die ganze Stelle anstatt eines Motto abdrucken lassen, weil man daraus ersehen kann, daß Antoninus die drey möglichen Meynungen gewußt habe. Buddeus in introduct. ad philosophiam Stoicam, Sect. III. §. IX. sagt daher auch, daß Antoninus weder das grobe fatum der Stoiker, noch die Epicuräische Confußion, welche auch Herrn von Joch confuß gemacht, gebilliget habe.

sophen, welche zu verschiedenen Zeiten gelebt — und sich überhaupt in andern, oft ganz verschiedenen Umständen befunden haben, mit einander vergleichet, so muß man sich sehr in acht nehmen, daß man eine von jenen Betrachtungen nicht unvermerkt mit der andern verwechsele. Wenn ich nach dieser Anmerkung Ihre ganze Abhandlung durchlese, so scheint es mir, als wenn Sie Ihren Gesichtspunct, so wie Sie ihn selbst angegeben, meistens verlassen hätten. Es ist wahr — Sie reden vom Zeno und vom Epikur; aber oft schieben Sie statt der subjectivischen Vernunft des Zeno, nicht nur Ihre — das wollte ich Ihnen noch als eine kleine philosophische Unachtsamkeit vergeben — sondern so gar die objectivische mit unter. Zum Beweiß kann ich hier nichts anders, als Ihre ganze Abhandlung anführen — man lese nur z. E. gleich S. 4. ich will zeigen rc. S. 5. was wir zufällig nennen rc. S. 12. lin. 8. 9. kenne ich wohl — aber nicht als Philosoph, S. 16, 17, 18, 20, 21, 23.

jedweder giebt zu, S. 27, 29, 31. ich betrachte sie als eine Fiction e) S. 37. da also nicht allein die Vernunft, S. 42, 45. wo Sie Ihre Hauptabsicht angeben, sagen Sie kein Wörtgen weder vom Zeno noch vom Epikur; ich will mich bemühen, sagen Sie, u. so weit. ich will zeigen, S. 68. wo Sie so großmüthig sind, und sich selbst wegen Ihrer Mühe einfältig nennen. Sie sagen hier ausdrücklich: „ich raffe alles, was nur jemals der „Frey-

e) Da haben Sie recht: denn Ihre Meynung ist es würklich, aber weiter auch nichts. Die Herren Juristen sind freylich gewohnt, fictiones juris zu machen; allein als Philosoph hätten Sie damit zu Hause bleiben sollen. Rüdigern schreckten die Fictionen ab, daß er kein Jurist wurde. Sie würden vielleicht, wenn er noch lebte, es dahin bringen, daß er auch die Philosophie verließe.

-- -- Pictoribus atque Poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas,

aber nicht den Philosophen. Doch --- im neunten Jahrhundert sagt Agobardus, der Bischof zu Lion; tanta jam stultitia oppressit miserum mundum, vt nunc *sic absurdae res credantur ab Christianis*, quales antea ad credendum non poterat quisquam suadere Paganis. Was würde er wohl im achtzehnten sagen?

„Freyheit zum Besten geschrieben worden, „sorgfältig zusammen.„ *f)* S. 79, 109, 110, 111. — Doch, wie gesagt, man lese nur. Man wird gewiß Ihren artigen Betrug leichtlich entdecken. Bald reden Sie von Ihren Gegnern überhaupt, bald nur vom Epikur. Und im Gegentheil reden Sie bisweilen nur vom Zeno, und bisweilen von der Nothwendigkeit aller Handlungen überhaupt — eine Verwirrung, welche Ihnen keine Ehre macht, indem man fast nicht weiß, was man von Ihnen glauben soll. Wenn Sie also als ein Wahrheitliebender Gelehrter handeln wollen, so sind Sie verbunden, auf folgende Fragen zu antworten:

Ob

f) Ich habe zu viel Hochachtung gegen Sie, als daß ich so etwas glauben könnte. Denn wie hätten Sie sonst solche Einwürfe wieder vorbringen können, welche schon so oft sind widerlegt worden? Nein! lieber glaube ich, daß Sie bisweilen eine vielwissende Mine angenommen, als daß Sie alles gelesen hätten.

Ob Sie in Ihrer Abhandlung nur haben zeigen wollen, daß die Meynung des Zeno wahr sey, wenn man sie auf die epicuräische referirt, und voraussetzt, daß keine dritte möglich, oder doch davon abstrahirt? Oder

Ob Sie überhaupt haben beweißen wollen, daß sie nothwendig allen andern vorzuziehen? Oder

Ob Sie nur die Lehre der Stoiker pragmatisch haben beschreiben wollen, ohne eben Theil daran zu nehmen? wie z. E. Wieland seinen Diogenes verfertiget.

Sie ziehen hier das Maul und falten die Stirne, mein Hochgeehrtester Herr von Joch! Sie meynen, daß ich einfältiger Tropf nicht so gescheut sey, die Absicht zu entdecken, die Sie bey Ihrer Abhandlung gehabt haben. Allein Ew. Hochwohlgebl. werden gütigst erlauben,

ben, wenn ich zu sagen mich erkühne g), daß ich es für rathsam halte, bey Untersuchung gefährlicher Meynungen behutsam zu seyn — nicht just, gleich einem Swift, der die Menschen gerne zu Yahoos gemacht hätte, das Böse zu präsumiren, wenn man es auch noch mit einigem Schein als gut oder weniger bös vertheidigen kann. Wenn mir mein Herz, das schon oft für Sie bey meinem Verstand allen möglichen Vorspruch zur Güte gethan, ehe ich mich entschließen konnte, an Sie öffentlich zu schreiben — wenn dieses Herz, welches Sie durch Beraubung der Freyheit, und durch Einführung der türkischen Nothwendigkeit sehr erniedrigen, ja alle sanfte und schöne Empfindungen dadurch denen schändlichsten, unmenschlichsten und grausamsten Lastern gleich machen — wenn, sage ich, dieses Herz nicht jener Theorie so sehr geneigt wäre, so würde ich

g) Diese Stelle ist, mutatis mutandis, aus Ihrer Abhandlung S. 10. genommen.

ich Sie keines kleinen Betrugs beschuldigt, nicht jene Fragen an Sie gethan, sondern gerade heraus gesagt haben: daß Sie keinen andern Vorsatz hätten, als Ihre Leser durch gewisse Kunstgriffe eben so zu hintergehen, als die Juristen ihre Clienten, welche der nur angeführte D. Swift und der zu bald verstorbene Rabener eben so schön als beissend satyrisirt haben.

Vielleicht scheint Ihnen diese Beobachtung überflüßig! — Mir ist sie wichtig, weil

1) In dem Fall, wenn Sie sich zur andern Frage, (welches freylich einem jeden aufmerksamen Leser sehr wahrscheinlich vorkommen wird) bekennen sollten, alle die Stellen gar keiner Widerlegung mehr verdienen, wo Sie die Meynung des Epikur anstatt der wahren Meynung von der Freyheit unterschieben — abermals eine Sophisterey, welche ein gründlicher Philosoph nie begehen wird.

Das gebe ich Ihnen zu — und wer wird es leugnen *h*)? — daß der Irrthum des Epikur wider alle Vernunft, daß die Meynung der Stoiker vernünftiger als die Meynung der Epikuräer sey. Wer wird glauben, daß etwas ohne Ursache entstehe, daß

h) Plutarch scheint es zu leugnen; aber man muß ihn nur recht verstehen. Er sagt in seinem Buche wider die Stoiker: es wäre viel vernünftiger, daß man mit den Epikuräern sagte, es verursachten unzählige Theilgen, welche die Schwäche des Jupiters durch ihre Stärke überträfen, wider seinen Willen und wider seine Natur, viel böse und ungereimte Dinge, als daß man zugeben wollte, es wäre keine Unordnung und Bosheit auf der Welt, deren Urheber er nicht sey. Also nur in Collisionsfall nimt sich Plutarch der Epikuräer an (S. Bayle Rep. au Prov. ch. 161.); aber an sich betrachtet, ohne auf den Streit von den guten und bösen Gott zu sehen, gewiß nicht. Ob aber gleich, wie gesagt, der Irrthum des Epikur wider alle Vernunft ist, so muß man doch die Ursache loben, weswegen er geirret hat. Er fürchtete sich nämlich, wie auch Cicero de fato anmerkt, für das grobe Fatum, welches so viele alte und neue Philosophen gelehrt und vertheidiget haben.

daß sich die Atomen ohne Ursache bewegen, daß man etwas ohne Ursache wollen könne? Aber dawider protestire und appellire ich, wenn Sie thun, als ob Sie durch die Widerlegung des Epikur, zugleich auch die Vertheidiger der Freyheit widerlegt hätten *i*). Es ist eine unverantwortliche Unachtsamkeit, wenn man so verschiedene Meynungen mit einander vermischt — wenn man die Epikuräer und die, welche aus andern Gründen Freyheit statuiren, als eine Parthey ansieht. Was können diese dafür, daß sie in der Existenz der Freyheit mit jenen übereinstimmen, und so wie jene die Freyheit behaupten? Sie werden sich auch hierbey, wie ihr Herr Conrector S. 13, vermuthlich aus Scharfens *k*) Vernunftlehre, (welche für Sie ganz gut seyn mag, wenn Sie nur allezeit nach derselbigen gehandelt hätten),

i) Dieses werde ich weiter unten deutlicher machen.

k) Joh. Scharfii manuale logicum ed. 1639. p. 30, ed. 1648. p. 160, ed. 1694. p. 96.

ten) der Regel erinnern: posito genere non necesse est ponere determinatam speciem. Die Verwirrung also, welche bey dieser Gelegenheit noch immer, trotz allen Lobeserhebungen auf unsere glückliche Zeit, in den Köpfen vieler Leute, welche sich Philosophen nennen, herrschet, ist eben so groß, als wenn ein Reformirter sagte: er habe die Meynung der Lutheraner vom Abendmahl dadurch widerlegt, daß er gezeigt, wie offenbar absurd die Meynung der Katholiken sey. Denn beyde glaubten ja, daß das Wörtgen ist nicht so viel als bedeutet anzeige. Würde man nicht einer solchen Demonstration die Ehre erzeigen, die ihr gehört — d. i. darüber lachen? Oder, um noch ein Exempel zu geben — denn gewissen Leuten kann man nie deutlich genug seyn — würde es nicht lächerlich seyn, wenn jemand glaubte Leibnitzens prästabilirte Harmonie dadurch widerlegt zu haben, weil das System des Cartesius falsch sey, und beyde doch darinnen überein kämen, daß keine reale oder phy-

sische Einwürkung zwischen Leib und Seele angenommen würde? Und doch begehen Sie bey der Lehre von der Freyheit eben den Fehler. Darüber ist kein Streit: ob Epikur mit andern in der Setzung der Freyheit übereinstimme? sondern auf die Beweiße kömmt es an — sind diese auch einerley? Epikur glaubt freye Handlungen: Molina, Hollmann, Crusius, Darjes, Feder und andere glauben sie auch. Folgt denn aber hieraus, daß alle diese Philosophen auch den Satz glauben müßen: daß man ohne allen Grund handeln könne? Was würden Sie sagen, wenn ich die Gründe derer, welche entweder ganz oder doch einigermaßen Ihrer Meynung sind, einen Bradwardin, Wiclef, Hobbes, Spinoza, Thomasius, Thourneyser u. s. w. in eine Classe setzen wollte?

Dieses vorausgesetzt, könnte ich nun alle die Stellen in Ihrer Abhandlung übergehen, wo Sie nur wider den Epikur streiten, entweder namentlich, oder doch der Sache nach; denn

denn die Freyheit überhaupt betrachtet, wird dadurch gar nicht widerlegt — welches aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen wird. Und den Satz des Epikur zu widerlegen, woraus er seine Freyheit erweißet, darzu gehört weiter nichts, als gesunder Menschenverstand,

mens sana in corpore sano —

ja man könnte fast wie Augustinus *l*), sagen: „Ich schäme mich es zu widerlegen, da „er sich nicht geschämt hat, es zu denken. „Aber, da er sich untersteher, es zu vertheidi-

l) Ep. LVI. Sed jam pudet me ista refellere, cum istos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam ea defendere: non jam eorum sed ipsius generis humani me pudet, cujus aures haec ferre potuerunt. Ueberhaupt muß man aber merken, daß die Stoiker dem Epikur in vielen Unrecht gethan. Mein Urtheil ist also allezeit nur hypothetisch zu verstehen; nämlich in so fern Epikur das gelehrt hat, was man ihn beschuldiget. S. *Buddei* histor. philosoph. p. 288 und *Bruckeri* hist. crit. philos. Tom. I. p. 1228 (ed. 1767). Cicero und Plutarch sind oft partheyisch.

„gen, so schäme ich mich nicht mehr seiner, „sondern des ganzen menschlichen Geschlechtes, „welches so etwas hat hören können.„ Allein ich will doch noch einige Stellen anführen, wenn ich in der Folge auf sie kommen werde, und genauer zeigen, wie, vorausgesetzt, daß man Ihre Abhandlung in Rücksicht zur andern Frage betrachtet, alles von sich selbst wegfalle, was Sie wider den armen Epikur Ihren Lesern deswegen vorschwatzen, um, wie es wenigstens scheint, die Lehre von der Freyheit überhaupt lächerlich zu machen.

Wenn Sie aber 2) nur die Absicht gehabt hätten, welche in der erstern Frage enthalten ist, so hätten Sie es nur deutlicher sagen sollen. Wer würde dann etwas wider Sie gehabt haben? Denn solche hypothetische Betrachtungen sind nicht allein erlaubt, sondern so gar oft nöthig und nützlich. Aber freylich muß ich gestehen, daß viele Stellen eine ganz andere Absicht zu verrathen scheinen; z. E. S. 108. wollen Sie ausdrücklich beweißen,

daß

daß es zwischen Schicksal und Ungefähr keine Mittelstraße gäbe. Doch würde es leicht seyn, Sie auch hier zu vertheidigen, wenn Sie nur Ihrem S. 3. (aber wenn ich mich in die Zeiten des Zeno zurück setze u. s. w.) angegebenen Gesichtspunct treu geblieben wären. Ich würde sagen, daß die angeführte Stelle und die übrigen also zu verstehen wären: wenn man sich ganz genau in die Umstände des Zeno hineindenke, so sey das so, jenes so u. s. w. Allein, wie gesagt, Sie machen alles confus. Bald laßen Sie den Herrn Zeno reden, bald sich selbst, bald den Epikur, und am Ende weiß man alsdenn nicht, was Sie selbst eigentlich glauben.

Sollten Sie 3) die Absicht gehabt haben, welche die dritte Frage vorstellt, so müßte ich freylich gestehen, daß Sie dieselbige nicht einmahl in Ihrer Abhandlung erreicht hätten. Nunmehro hätten Sie sich mehr in der philosophischen Historie umsehen — den Ursprung,

Fortgang, die Schicksale, Freunde und Feinde, die Quellen und Lehren der stoischen und epicuräischen Philosophie, aus dem Diogenes, Strabo, Cicero, Sextus Empiricus, Seneca, Epictet, Antoninus, Suidas, Pseudo-Origenes, Lucretius, Plutarch, Lipsius, Thomas Gataker, Jonsius, Morhof, Heumann, Gassendus, Beckher, Rondellus, Thomas Stanlei, Brucker u. s. w. sich genauer bekannt machen sollen. Die Aemulation, welche zwischen dem Zeno und Epikur herrschte, ist hier ein wichtiger Umstand. Dieser kann z. E. begreiflich machen, warum diese beyden Häupter berühmt gewordener Secten nicht auf die wahre Mittelstraße gekommen sind, welcher sich einige von ihren Schülern schon mehr genähert haben? Nämlich beyde waren zu sehr für ihre Meynungen eingenommen, als daß der erste etwas von seiner Nothwendigkeit, und der andere etwas von seinem Ungefähr hätte fahren lassen, um dadurch auf die Frey-

heit

heit zu kommen, welche Antonin bey der προνοια ιλασιμος vorauszusetzen scheinet. Und also fehlen an sich betrachtet die Gründe nicht, wie Sie sagen, die Stoiker, auch nicht, die Epikuräer zu widerlegen; aber gewisse Ursachen verhinderten die Gelegenheits-Ideen, wodurch beyde hätten klug werden können. Denken Sie noch an das, was ich S. 40. erinnert, so werden Sie mich gewiß keiner Unbilligkeit beschuldigen, wenn ich behauptet, daß Sie auch nicht einmal in Absicht auf die dritte Frage Ihrer Pflicht ein Gnüge geleistet haben.

Bey so gestalten Sachen, werden Sie so gut seyn, und sichs entweder gefallen lassen, nicht recht verstanden zu werden, oder Sie müssen so aufrichtig seyn, und in Ihrer Abhandlung eine Reformation vornehmen, damit man nicht mehr in Verlegenheit ist, wenn man über Ihre Absicht urtheilen soll. Denn so viel muß ich Ihnen sub rosa sagen, daß man durchgängig glaubt, Sie hätten in der That

alle Freyheit der menschlichen Handlungen aufheben wollen, und aus Politik complimentirten *m*) Sie bisweilen mit der Religion, den Lutheranern und der Obrigkeit — eben so, wie es bisweilen **Voltaire** *n*) machet, oder der Verfasser des Versuchs über die Selbstliebe als einen Grundsatz der Moral betrachtet S. 9. „die christliche Religion — ich verehre das Göttliche, daß man bey ihr voraussetzet,

m) Bayle sagt in seinem Diction. art. Epicur. man könne die Stoiker die Pharisäer des Heydenthums nennen. Sollte es also nicht auch bey uns Pharisäer geben?

n) Man sehe z. E. den Brief, in welchen er beweisen will, que c'est la matiére, qui pense, welcher mit stehet in den lettres ecrites de Londres sur les Anglois et autres sujets par Mr. Voltaire 1736. Seine Worte sind unter andern diese: Je parle selon les livres de la Philosophie, et non selon la Revelation de la foi: Il ne m'apartient que de penser humainement. Les Theologiens decident divinement: c'est tout autre chose. La raison et la foi sont de nature contraire. So reden alle die, welche das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung nicht richtig gefaßt haben. Warum? Ihre Herrn Collegen wissen es am besten.

„setzet, und rede hier nur philosophisch von „derselben.„ Und Sie — Sie sagen S. 4. Sie wollten keine theologische Abhandlung schreiben, sondern Sie wären nur blos in der philosophischen Laune.

Ich komme nunmehro auf eine Stelle, wo Sie sich aus Spas erst über sich selbst lustig machen, und dann schon eine Erklärung vom Willen, welche in der That eben so lächerlich ist als Ihr Witz, der so vielen Leuten gefällt — und, indem er gefällt, eben so hintergeht, als wie Hippomenes das einfältige Mädchen, die Atalande. Sie sagen S. 4. „ich will zeigen. Lächerlicher Ausdruck! Es hätte heißen sollen: **ich muß**, denn diese Gedanken zu unterdrücken, stehet nicht in meinem Vermögen o). Schon vor tausend

 Jah-

o) Ich bedaure es recht sehr; aber was hilft es? Wenn ich κατ' ἄνθρωπον mit Ihnen verfahren wollte, so könnte ich sagen, daß ich von Ewigkeit her bestimmt gewesen sey, wider Sie zu schreiben -- zu beweißen, daß

Jahren ist es gewiß gewesen, daß ich also denken, daß ich dieses schreiben werde; und wie könnte ich also glauben, daß mir die Sache nur so beliebig und diese Zeilen von meinem Willen abhängig wären. Ich will, dieses Wort heißet nichts anders, als viele kleine tief in der Natur verborgene Räder, (dafür man auch Kräfte oder moralische Triebe setzen kann), drücketen auf meine Seele, daß sie zu dieser Sache den Hang bekam.„

Ridicule magis hoc dictum, quam
vere aestimo.

Phaedr. libr. III. fab. IV.

Schon hier merkt man es, daß Sie die philosophische

daß Sie eine elende erbärmliche Abhandlung geschrieben, bey der man in Versuchung gerathen muß, auszurufen,

O quanta species -- cerebrum non habet!

Böse könnten Sie unmöglich darüber werden, wenn nicht etwa Ihr Fatum das Böse werden auch mit sich brächte, so wie die Schläge, womit Zeno den Buckel seines Knechts beehrte. Allein ich werde mich lieber bemühen, so viel möglich κατ' ἀλήθειαν Ihre Meynung zu widerlegen.

phische Methode nicht kennen. Wie? — Sie fehlen schon abermals wider die Logik Ihres theuren Scharfens? Geschwind schlagen Sie nach. Warum reden Sie nicht deutlich? Lesen Sie doch in der angeführten Logik die Canones zu der Lehre von Definitionen. Der erste heißt S. 81. (ed. 1648): definitio sit notior definito, eoque certior. Hat Ihre Erklärung diese Eigenschaft? Ist sie deutlicher? Fragen Sie einen jeden Menschen, der nur gesunden Menschenverstand (sensum communem) hat, ob er wisse, was der Wille sey? Gesetzt er könnte seine Idee, die er im Kopfe hat, nicht mit Worten ausdrücken, so lesen Sie ihm Ihre Beschreibung vor. Wird er nicht sagen: nun weiß ich noch weniger, als vorher? Denn, gestehen Sie es nur, Ihre Erklärung kann man nicht eher verstehen, als bis man die Lehre der Stoiker weiß *p*), und das werden Sie doch wohl ein-

p) Ihre Erklärung kömmt mir eben so vor, als wenn jemand wissen wollte, was die Mathematik sey, und

eingestehen, daß wenn ein Begriff im allgemeinen, wie es hier geschehen muß, angegeben werden soll, man ohne Rücksicht auf gewisse Lehrbegriffe definiren müsse. Ich sage nicht, daß Ihr Begriff nach Ihrem System falsch sey, sondern meine Meynung ist nur, daß Sie, anstatt darauf zu sehen, was man dem gemeinen Sprachgebrauch nach — den doch der Philosoph ohne hinlängliche Ursache nicht verlassen darf — Wille nennt, Ihren Lesern gleich den stoischen Begriff von demselbigen aufdringen. Ich will mich aber hiebey nicht länger aufhalten; nur bitte ich Sie noch, den dritten Canon zu Ihren eigenen Nutzen zu lesen, welcher den guten Rath enthält: daß man sich in Definitionen keiner Methaphern

und

und ich wollte antworten: sie sey eine Sammlung von allerhand Dingen, von Triangeln, Hypothenusen, Hyppobibasmus, Cirkeln, Kegeln, Cycloiden, Cylindern, Eclipsen, Quadratwurzeln, Linien, Flächen, Puncten, Rhomboiden, Centrorum, ventorum cardinalium (welche die Gelehrten sehr gut kennen), Parallaxen, +, =, ⋈, :, u. s. w.

und andern uneigentlichen Ausdrücken bedienen dürfe. Was sollen also hier die Räder — was das Drücken? Wollen Sie etwa auch hier schon, per fallaciam compositionis, von der physischen Welt auf die moralische schließen? Ja — ich merke Ihren Kunstgriff; ich gebe Ihnen aber die ernstliche Versicherung, daß ich dadurch immer aufmerksamer auf Sie werden werde; denn die Vorstellung, melius est praevenire quam praeveniri, drückt (mit Ihrer gütigsten Erlaubniß will ich mich einmal Ihrer Worte bedienen,) so stark auf meine Seele, daß sie den Hang bekommen hat, die kleinen — nicht minder die großen — tief — und auch nicht tief — in der Natur Ihrer Abhandlung verborgenen Fehler (dafür man auch petitiones principii, fallacias divisionis, argumenta ab invidia ducta, sumtiones precarias, fallacias non causae vt causae, fallacias paralogismi formalis und accidentis q) und andere

q) In einem practischen Collegio über die Logik könnte man Ihre Abhandlung dazu brauchen, um Exempel von

andere herrliche Tugenden setzen kann) zu finden und bekannt zu machen.

Lassen Sie mich also erstlich über Ihre Erklärung des Willens noch etwas sagen und dann will ich Sie auch einmal ein wenig mit der Methode unterhalten, der ich mich bey solchen Gegenständen als der Wille ist, zu zu bedienen pflege — eine Methode, welche von der Ihrigen hoffentlich sehr verschieden seyn wird.

So bald durch metaphorische Ausdrücke Verwirrung oder Irrthum angerichtet wird, so bald bin ich ein Feind derselbigen. Sie gleichen denen Speisen, welche zwar gut schmecken, aber der Gesundheit schädlich sind. Indem ich jetzt wider den Mißbrauch der schönen Worte schreibe, so kann ich nicht umhin eine Stelle

von Scheinbeweisen zu geben. Ich wundere mich übrigens nicht, daß Herr von Joch die Rolle eines Sophisten zu spielen sich bemühet; denn die Stoiker, deren Lehre er vertheidiget, sind bey den Alten auch deshalb bekannt gewesen. Bayle, Brucker und andere haben dieß wohl angemerkt.

Stelle aus einem unserer didactischen Dichter, aus des sel. Hrn. Prof. Sucro Versuchen vom Menschen *r*), welche eben so schön als wahr ist, zu entlehnen. Hier ist sie:

Die Wahrheit, die allein den Bildern Anmuth schaft,
Belebt des Witzes Werk, und giebt ihm seine Kraft
Damit nicht, wenn ihr Werth dem leeren Einfall fehlet,
Sein Glanz dem Fürniß gleich, der Brüche nur verhehlet
Und statt der Aehnlichkeit, die hier Vergnügen bringt,
Ein weit gesuchtes Nichts, des Narren Lust erzwingt.

Denn

r) S. Sucro kleine deutsche Schriften, herausgegeben von dem berühmten und gelehrten Hrn. Hofr. Harles, Coburg 1770. p. 66 -- Liebhaber des guten Geschmacks sind dem Hrn. Herausgeber sehr viel Dank für diese Sammlung schuldig.

Denn was der Tugend selbst, beym Pöbel nie gelungen,
Daß jeder ihr zum Dienst, sich fromm zu seyn gezwungen,
Das macht beym Witze längst der Dünkel allgemein.
Denn welcher Dummkopf lebt, der nicht will witzig seyn?
Vom niedern Träger an, der Schenken fröhlich machet,
Bis zu dem schönen Herrn, der um ein Wortspiel lachet;
Vom deutschen Harlequin, bis zu des Welschen Lied.
Ist kein Geschöpf zu klein, das nicht der Witz bemüht.

Nun zur Sache. — Wenn ich Ihre künstliche Erklärung des Willens lese, so möchte ich folgende Fragen beantwortet wissen.

1) Ob der Tropus: verborgene Räder drücken auf die Seele nur überhaupt

so

so viel anzeigen soll, als: gewisse Dinge würken auf mich; oder ob Sie auch die Art der Wirkung s) dabey gedacht haben wollen, welche bey Rädern statt findet?

Nämlich bey diesen ist alles mechanisch; Würkung und Ursache haben ein solches Verhältniß gegen einander, daß bey Setzung der nämlichen Umstände eben dieselbige Wirkung nothwendig erfolgen muß t). Nun ist aber die Frage:

s) Ich werfe diese und andere Fragen nicht deßwegen auf, als ob ich nicht wüßte, in welcher Bedeutung Sie dieselbigen annähmen, sondern nur um zu zeigen, wie schwankend, unbestimmt, und also unphilosophisch Ihre Begriffe sind. Aber es kann freylich nicht anders gehen, wenn man eine falsche Meynung vertheidiget; denn wir können ohne Grund -- und sollte es auch nur ein Scheingrund seyn -- nichts für wahr halten. Ein Schein der Wahrheit muß daher auch bey unsern Irrthümern seyn. Man muß sich also allerhand Sophistereyen bedienen, sich unbestimmt, metaphorisch und schwankend ausdrücken, alle Richtigkeit der Begriffe, und eine ordentliche Methode vermeiden, wenn man nicht gar von jedermann will ausgelacht seyn.

t) Vorläufig merke ich hierbey an, daß Sie einen völlig unverzeihlichen Fehler begangen (denn wer eine Sache

Frage: ob es sich in der Geisterwelt auch so verhalte. So wenig man die unausbleibliche Folge der Wirkung bey gewissen Ursachen in der Körper-Welt ohne Beweiß glaubt, eben, so wenig, und noch vielweniger, darf man so etwas ohne Grund in der geistigen annehmen. Geister und Körper sind materialiter unterschieden; d. i. sie sind so beschaffen, daß jedem nach der Verschiedenheit ihrer Kräfte auch etwas eigenes in Ansehung des Subjects zukömmt. Hierinnen, denk' ich, werden Sie mit mir einig seyn. Aber es fragt sich nun ferner: ob Körper und Geister auch formaliter unterschieden sind? Weil es

mir

Sache nicht versteht, sollte auch nicht darüber schreiben wollen -- und am allerwenigsten in dem großen Tone, dessen Sie sich bedienet), indem Sie auf den angegebenen Hauptpunct, über den eigentlich gestritten wird, nirgends -- auch nicht in einer einzigen Zeile -- gesehen. Zwar werden Sie, Herr Stax und andere sich hierüber sehr wundern, allein die Folge wird mein Urtheil rechtfertigen. Einen Crusius, Darjes und Basedow müssen Sie nicht kennen; denn sonst würden Sie doch wenigstens die Streitfrage abgeschrieben haben.

mir scheint, als wollten Sie hievon nichts wissen, so werde ich mir bald die Freyheit nehmen, Ihnen diese Sache recht vorzubuchstabiren; denn Deutlichkeit ist eine gar schöne Sache. Durch diese werde ich es vielleicht dahin bringen, daß Sie mir das zugeben, was ich S. 65. in der Note *t*) behauptet — Sie werden einsehen, warum ich mit Ihren Rädern gar nicht zufrieden seyn kann.

2) Kann ich nicht umhin zu fragen: Ob das, was drückt, außer der Seele seyn soll, oder nicht?

Sie sagen zwar ausdrücklich: auf meine Seele. Allein wenn ich hier der Wortbedeutung ganz genau folge, so entdecke ich wieder etwas unbestimmtes. Denn gesetzt, Ihre Meynung wäre: daß ein jedes Wollen einen Druck einer, von der Seele verschiedenen, Sache voraussetze, so frage ich nunmehro:

3) Ob dieser Druck das Wollen unmittelbar hervorbringe, oder nur mittel-

bar durch eine Vorstellung des Verstandes?

Wer kann also aus einer solchen Definition Ihre Meynung errathen, da sie so unbestimmt, so metaphorisch — so unnatürlich ist? Ich muß Ihnen gestehen, daß ich sehr vielen Leuten Ihre Definition vorgelesen habe, um zu sehen, ob sie vielleicht nur mir sonderbar vorkäme; allein — — alle dachten hierinnen wie ich. Und wie selten denken viele Menschen harmonisch?

So viel von Ihrer Definition des Willens —. Ich würde nunmehro zu den 2. §. übergehen, welcher gewiß der wichtigste seyn muß, weil er also überschrieben ist: **Alles was geschiehet, muß geschehen**, wenn ich mich nicht anheischig gemacht hätte, Ihnen etwas aus meiner Gedankenfabrik vorzuplaudern.

Ich fange von dem Begriff des Willens an. Wissen Sie was? Um ohne alle

Vorurtheile zu handeln, wollen wir thun, als wenn wir noch kein einziges System irgend eines Philosophen weder gesehen noch gelesen hätten. Ja — wir wollen jetzt alle Philosophen aus der Welt hinaus denken: (denn mehr steht doch nicht in unserer Gewalt, ob gleich vielleicht nur dann erst unsere Welt die beste seyn würde, wenn man sie nicht nur hinweg dächte, sondern gar mit ihren Abstractionen nebst allen Zu- und Anbehör fortjagte). So können sie uns nicht um unser bischen Mutterwitz bringen *u*), worauf doch am Ende alles ankömmt — so werden wir dem Wesen unsers Verstandes folgen, und keine Hirngespinste erdenken, welche oft das Gehirn anderer dermaßen erschüttern, daß sie sich bey allen ihren Unsinn dennoch für sehr klug und hochgelahrt halten.

u) Wieland hat nicht ganz unrecht, wenn er in seiner Republik weder Philosophen, noch Dichter u. s. w. dulten will. Er gesteht ausdrücklich, daß er nicht wisse, was er mit solchen Leuten anfangen soll. S. die Dialogen des Diogenes S. 259.

Fragen Sie also von Ihrem Geheimden Rathe an, der, wie Sie S. 6. sagen, seine Ehrenstelle dem Appetit nach Austern zu danken hat, bis auf Ihren Töpfer (S. 40.) oder bis auf Ihre schöne Haushälterin (S. 9.) alle Leute: was das für ein Ding sey, welches man Willen nennt? Ich wette darauf, daß die Antworten ganz anders klingen werden, als Ihre Definition.

Die erste Frage, die Sie etwa thun müßten, wäre: ob der Herr Geh. Rath, Ihr Herr Töpfer, Ihr schönes Frauenzimmerchen, und wen Sie sonst lieb haben, glaubten, daß sie so etwas in oder an sich hätten, von dem wir eben gern wissen wollen, was es sey? Gesetzt — aber nicht eingestanden — diese sowohl in Ansehung des Geschlechts als in Ansehung des Standes ziemlich verschiedene Gesellschaft wollte die vorgelegte Frage verneinen, so lassen Sie nunmehro jede Person einzeln vor sich vorkommen, um ein genaues

Ver-

Verhör anzustellen. Ohnmaßgeblich würde ich bitten, folgendermaßen zu verfahren:

Alexander von Joch mit dem Herrn Geheimd. Rath.

Alex. von Joch. Ich bin heute blos in philosophischer Laune. Sie werden also verzeihen, wenn ich Sie verschiedener Puncte wegen auf eine fast lächerliche Art fragen werde. Jeder Mensch hat seine Einfälle — seine Eclipsen am Verstand und Willen. Fand nicht Doctor Kunastrokius, sagt Sterne x), bey müßigen Stunden sein allergröstes Vergnügen daran, daß er Esels-Schwänze striegelte, und die erstorbenen Haare mit den Zähnen heraus zog, ob er gleich Haar-Zangen in der Tasche hatte? Ja wenn wir erst auf diesen Punct kommen — haben nicht die weisesten Männer zu allen Zeiten — selbst Salomo nicht ausgenommen — haben sie nicht ihre Stecken-Pferde gehabt — ihre Lauf-

x) Im Tristram Shandy, 1. B. 7. Cap.

Pferde — ihre Zahl=Pfennige und Schnecken=Schalen — ihre Trommeln und Trompeten — ihre Geigen und Farbenbreter — ihre Insekten und Schmetterlinge? — Warum sollten wir also nicht auch unsere eigenen Chimären haben können? Es ist wahr — Alexander von Frey will sie nicht frey paß- und repaßiren lassen. Er verlangt, ich soll mich nach dem sensus communis richten — ich soll mit Ihnen und noch mit einigen andern Personen deßwegen eine Unterredung anstellen. Sie sind der Liebling eines Fürsten, und also müssen Sie die Sache verstehen. Sie würden, wie Sie mir selbst erzählt haben, nie bis zum Geheimden Rathe gestiegen seyn, wenn Sie nicht den 25. December 1718. Abends um 7. Uhr Austern zu essen Lust bekommen hätten. Werden Sie nun die Frage: ob Sie einen Willen hätten? noch mit Nein beantworten können, als wie neulich, da ich Sie nebst meiner Haushälterinn und dem wunderbaren Töpfer fragte?

Ge-

Gewiß — aus ihren eigenen Worten kann ich Sie widerlegen. Lust bekommen setzt die Existenz des Willens voraus. Nicht wahr?

Der Geh. Rath. O verschonen Sie mich doch mit Ihren philosophischen Einfällen! Ich habe gehört, daß Sie sonderbare Dinge im Kopfe haben. Ich gönne Ihnen die Freude, die Sie haben; aber warum sind Sie so schalkhaft und lasen im Tristram Shandy nicht noch eine Periode weiter? „Mag doch einer immer auf seinem Stecken„Pferde durch alle Hauptstraßen in Ruhe und „Frieden reiten, wenn er nur nicht verlan„get, daß wir hinten aufsitzen sollen.„ Eben so hätten Sie Ihre Weisheit immer für sich behalten können. — Aber weil Sie doch einmal verlangen, daß man mit auf Ihren Stecken=Pferd reiten soll, so will ich Ihnen sagen, was ich denke.

von Joch. Sie sind ein loser Vogel, Hr. Geh. Rath.

Der Geheimde Rath. Sie auch. Lassen Sie mich aber nur jetzt gehen — — ich will ein wenig über die Sache nachdenken. Dort kömmt Ihre schöne Haushälterinn — wie sie finster aussieht? Es muß wohl heute Pils den ältern keine Mücke gestochen haben. — — Fragen Sie doch, was dem armen Kinde fehlt — erzeigen Sie sich ihr gefällig — y) ich will unterdessen meinen Gedanken Audienz geben.

Die Haushälterinn. Ich bin fast des Todes — da wollte ich — einen Topf in Ofen setzen — und indem ich ihn nahm — so — zerbrach er.

v. Joch. Nichts kann ohne Ursache geschehen. Wenn sie diesen Topf nicht zerbrochen hätte, so hätte Columbus die neue Welt nicht entdeckt. Denn es wäre der Zusammenhang der Dinge anders geworden, und die Töpfe sind doch auch Dinge, folglich wäre sie

nicht

y) Siehe S. 13. in der Jochischen Abhandlung, wo alles natürlich zugeht.

..cht mehr die jetzige Welt verblieben. Es ist nichts zufällig, was geschiehet. Weiß Sie nicht mehr, was in meiner türkischen Abhandlung S. 7. geschrieben stehet: Er, Gott, hat die Haare auf unserm Haupte gezehlt, und ohne ihn fällt kein Sperling — und also auch kein Topf — auf die Erde. — Es hänget alles in der Welt zusammen, und das Kleine ist unzertrennlich in das Große — so wie ein kleiner Topf in einen größern — eingeflochten, ja man kann nicht einmal sagen, daß etwas groß oder klein zu nennen sey.

Die Haushälterinn. Ew. Gnaden trösten mich, allein, das glaube ich doch nicht, daß alle große Töpfe klein, und alle kleine groß sind. Wenigstens würde mich der Töpfer sehr auslachen, wenn ich ihm heute das wieder sagen wollte, was Sie eben erst sagten. Er würde mich nicht besser widerlegen können, als wenn er mir ein Milchtöpfchen gäbe, da ich doch einen größern brauche, um

die

die Stelle des zerbrochenen zu ersetzen. Sogar Sie würden mich auslachen —

von Joch. Nein! Sie versteht die Sache nicht. — Doch — Lupus in fabula — hier kömmt ja der Töpfer. Was wollt ihr?

Der Töpfer. Ich bin eben kein so wunderbarer Mann, als Ew. Gnaden sich einbilden. Ich wollte mich nur — —

v. Joch. Nicht doch! Wie könnet ihr denn etwas wollen? Wollen heißt so viel als müssen. Doch ich habe jetzt keine Zeit euer Gewäsche anzuhören. Die Haußhälterinn wird mit euch reden. — —

(Zum Geh. Rath.) Nun — Herr Geh. Rath, denken Sie noch nach?

Der Geh. Rath. Ja —, aber ich wundere mich immer mehr, wie Sie eine so leichte Sache so schwer machen können? Ich

kann

kann mich nicht enthalten, bey Ihrer Definition an einen Vers des Voltaire zu denken:

Et expliquoit en vain dans ses doctes chimeres.

Aus dem, was ihre Mamsell Haußhälterinn und Ihr Herr Töpfer gesprochen, kann man den wahren, natürlichen, und sonnenklaren Begriff des Willens herleiten, wozu also Ihre künstliche Definition?

Zu der Haußhälterinn. Hat sie noch nie an den Topf gedacht, ohne ihn zu zerbrechen?

Die Haushälterinn. Lächerliche Frage! Wenn Sie nicht Geheimder Rath wären, so würde ich — —

Alex. v. Joch. Nicht so ungezogen, mein liebes Kind. Antworte sie nur. Ich werde mich dafür bey anderer Gelegenheit gefällig erzeigen.

Die

Die Haußhälterinn. Aber warum fragen Sie mich so wunderlich. Ich glaube gar Ew. Gnaden wollen mich — —

v. Joch. Nein!

Die Haußhälterinn. Ew. Gnaden werden doch wohl besser wissen als ich, daß eine Sache sich vorstellen, und eine Sache wollen oder eine Sache thun nicht einerley sey. Wie konnte also der Herr Geh. Rath eine so lächerliche Frage thun?

Der Geh. Rath. Nur nicht so böse, mein gutes Kind. Sage sie mir nur noch, ob man etwas wollen könne, ohne vorher einen Gedanken davon zu haben?

Die Haushälterinn. Eßen Sie doch lieber Austern anstatt solche Fragen zu thun. Vielleicht werden Sie noch König in Nova Zembla. Doch — ich merke es schon. Hr. von Joch ist heute bey guter Laune. Ihm zu gefallen will ich antworten, und wenn Sie

Sie mich fragten: ob ich der Pabst zu Rom wäre?

von Joch. Nun — antworte sie also auf das, warum sie gefragt worden.

Die Haußhälterinn. Wie Ew. Gnaden befehlen. Ich sage, daß man nichts wollen könne, ohne es vorher zu denken. Wie könnte ich einen Topf in die Hand nehmen, wenn ich nicht vorher den Gedanken: ich will den Topf nehmen, gedacht hätte? Wollen muß allezeit so viel seyn, als etwas wollen.

Der Geh. Rath. Vortreflich! Aber was sagt denn er darzu, Herr Töpfer? Kann man etwa etwas wollen, ohne eine Kraft zum Wollen zu haben?

Der Töpfer. Sagen Sie mir doch, ob Sie reden, gehen, schreyen, pfeifen u. s. w. können, ohne eine Kraft darzu zu haben? Darüber wundere ich mich nicht, daß die

Hauß-

Haußhälterinn gut geantwortet hat, sondern, daß Sie nach so bekannte Dinge fragen. Wollen Sie nicht etwa auch wissen, ob ich denken könne ohne eine Kraft zum Denken zu haben? Denn warum fragen Sie nur immer nach dem Herrn Willen! Doch — bald hätte ich über Ihr unnützes Reden meine Absicht vergessen. Ich kam blos um zu fragen —

Die Haußhälterinn. Ob ich viel Töpfe zerbrochen?

Der Töpfer. Warum Ew. Gnaden mich in Ihrer Abhandlung so spöttisch angeführt, da ich doch als Töpfer weit bessere Arbeit liefere, als — —

v. Joch. Unverschämter Mann! Geh' er seinen Weg.

(Der Töpfer geht ab mit der Haushälterinn.)

Der Geh. Rath. Nun sind wir allein. Gestehen Sie mir nun aber auch, ob diese Leute nicht in vielen Stücken besser philosophiren als

als die größten Philosophen? — Den guten Leuten fehlt weiter nichts, als der gelehrte Habit, womit die Philosophen ihre Wahrheiten oft so verstecken, daß man sie eben so wenig kennt, als eine masquirte Person. Der vernünftige Philosoph muß sagen: der Wille ist die Kraft nach Vorstellungen zu handeln. Es folget hieraus, daß man diese Kraft nicht anwenden könne, ohne sich vorher etwas zu denken, das man will. Also ist zwar der Verstand und Wille nicht einerley, allein der letztere kann sich ohne den erstern gar nicht äußern. Denkt aber Ihre Haußhälterinn, Ihr Töpfer nicht eben so? Das vorige Gespräch enthält die Bejahung meiner Frage. Leben Sie wohl. —

* *
*

Es ist wohl nunmehro Zeit der Comödie ein Ende zu machen. Denn ich bin versichert, daß wenn Sie auch eine Frau hätten, die so listig wäre, als die Mathildis (in dem

5. §. Ihrer Abhandlung, S. 52. u. f.), Sie dennoch nicht rufen würden: Frau, ich habe mich entschlossen, du must heute mit in die Comödie gehen! z) Es ist auch natürlich — wer hört gern seine Fehler schildern?

Um Sie also in einen solchen Gemüthszustand zu versetzen, welcher überhaupt zur Erkenntniß der Wahrheit nöthig ist, so will ich mich so lange mit Ihnen ernsthaft unterhalten, bis ich auf den 2 §. komme, welcher würklich Stoff genug enthält, ein Lustspiel in fünf Aufzügen, nebst einem pantomimischen Ballet zu machen. Koch würde reich werden und Leipzig nie verlassen.

Der Wille ist nach dem allgemeinen Sprachgebrauch ein so allgemeiner Begriff, daß man ihn auch auf die Meynung der Fatalisten anwenden kann. Denn glauben diese nicht auch, daß unsere Seele eine Kraft hat, nach

z) S. 53. loc. supra cit.

nach Vorstellungen zu handeln? oder, wie Burlamaqui *a)* sagt, nach demjenigen zu streben, was ihr nützlich ist? Ob Sie es glauben, will ich jetzt nicht untersuchen — ob ich gleich sehr wohl weiß, daß Sie noch verschiedene Irrthümer angenommen, welche nicht nothwendig zum Fatalismus gehören z. E. Sie verbinden sogar die prästabilirte Harmonie mit dem Systema causarum occasionalium *b)* der Cartesianer, vermuthlich um alle falsche Meynungen so zu concentiren, daß man sie als eine Quinteßenz aller Nonsense bewundern könne.

a) S. dessen Abhandlung von dem Willen und der Freyheit des Menschen, aus seinen principes du Droit naturel. Deutsch steht sie an Hrn. Ad. Fried. Reinhards Vergleichung des Lehrgebäudes des Hrn. Pope von der Vollkommenheit der Welt rc. übersetzt von L. A. Wichmann, wohl renomirten Antikritikus, Leipz. 1757. p. 98.

b) Man lese S. 46-48 und einige andere Stellen.

Nemo aegrotus quicquam somniat
Tam infandum, quod non aliquis dicat
Philosophus.

Varro.

Um also weder den Stoikern noch den Epikuräern, weder den Vertheidigern noch den Widerlegern der Freyheit im Geringsten Unrecht zu thun, so habe ich mich bemühet, den Regeln der Logik genauer zu folgen, als — — Sie. Eine gute Definition muß nicht zu weit, und nicht zu enge seyn. Urtheilen Sie nun. Ich verlange zu einem jeden Willen eine vorhergehende Vorstellung von dem, was man will— aber nicht wie Sie, daß diese Vorstellung 1) den Willen zwinge, oder daß 2) eine jede Vorstellung durch einen Druck auf die Seele entstehe, oder daß 3) die Seele gleichgültig gegen das Gute sey— endlich abstrahire ich 4) bey dem Be- Begriff des Willens von der Frage: ob der Wille eine eigene Grundkraft sey? ganz und gar. Nicht ohne Ursache schränke ich den Begriff

griff des Willens also ein. Man muß, wie bekannt, im voraus nie solche Bestimmungen mit in eine Definition nehmen, über welche eben gestritten wird. Sie begehen eine Unbilligkeit, indem Sie nichts Wille nennen wollen, als was völlig nothwendig ist — was durch Vorstellungen, Bedürfnisse des Körpers, unsern Sinnen und andern Ursachen erzwungen wird. Warum? aus Liebe zu Ihrer Meynung. Allein wenn es mir erlaubt seyn sollte, die Begriffe der Dinge so zu bestimmen, wie ich sie just zu gewissen Endzwecken brauchte, so wäre nichts leichter, als alles zu beweißen, was nur jemand verlangte; z. E. daß 2 und 2, nicht 4, sondern 20 sey. Ich dürfte ja nur sagen: ich verstehe durch 2 so viel als 10; Ergo ist 2 + 2 = 20. Und so wäre alle unsere Erkenntniß nichts als Worte, deren Bedeutung wir nach Belieben bestimmten. Swift könnte alsdenn den Schluß so gut, als der Mathematikus seinen binomischen oder jeden andern Lehrsatz, beweißen, welcher in dem 3. Bande seiner Schriften S. 169. stehet:

Die Worte sind nichts anders als Wind,
Die Gelehrsamkeit besteht aus Worten,
Ergo ist sie nichts anders als Wind;

wiewohl es auch oft wahr ist, ohne Rücksicht auf den gegenwärtigen Fall. Wer wird also behaupten können, daß die Einrichtung unserer Begriffe in allen Fällen willkührlich sey? Ist sie es aber nicht, so frage ich: wornach muß man sich richten? Ich weiß nach der schärfsten Untersuchung, kein ander Mittel, als dieses: ich muß meine Empfindungen studiren, ich muß Regeln entdecken, wenn ich denselbigen trauen, und wenn ich ohne Gefahr zu irren, nicht trauen darf. Dieser Weg, welchen Sie in Ihrer Abhandlung nicht gefolget, ist es allein, der die, welche ihn Schritt für Schritt betreten, mit Realitäten belohnet — mit Wahrheiten, welche den Kern unserer Erkenntniß ausmachen, da Sie hingegen nur aus willkührlichen Begriffen eben so willkührliche Folgerungen herleiten. Ich weiß gar wohl, daß ein solches Spielwerk vielen sehr eigen ist — ich

weiß es wohl, daß es in der Geisterwelt sehr alte Kinder giebt; allein ich weiß auch, daß die Natur sich dieser Leute wegen nicht ändern werde, sondern daß es eines jeden Erdensohns Pflicht und Schuldigkeit sey, sich nach jener zu richten, auf das Wesen seines Verstandes aufmerksam zu seyn, um nach und nach seiner Seele ihre geheimen Gesetze, nach denen sie wirkt, gleichsam abzustehlen und sie so zu erlernen. Es würde daher sehr gut gewesen seyn, wenn Sie sich erst ein wenig in der Logik umgesehen, ehe Sie die Empfindungen und Sinne ohne irgend einige Einschränkung eines offenbaren Betrugs beschuldiget hätten. Doch so ist es — man tödtet erst die Empfindung des Wahren, um dann alles beweißen zu können, was niemand glaubt, als ein Mensch ohne Empfindung, ohne gesunden Menschenverstand. Um aber auf meine Sache zurück zu kommen, so muß ich nunmehro den Begriff des Willens rechtfertigen, damit man nicht glaube, es sey etwas willkührli-

ches — ich hätte ihn so, Alex. von Joch so, und andere wieder anders eingerichtet. Ich glaube, daß man nicht schon im Begriffe uneinig würde geworden seyn, wenn man sich dessen erinnert hätte, was ich nur erst aus der Logik hier eingeschaltet.

„Wie wir uns, sagt der Hr. Prof. Fe„der in seiner praktischen Philosophie S. 6. „(ed. 1771.) mancherley Vorstellungen und „Gedanken bewußt sind, und aus diesem Be„wußtseyn die Begriffe von dem, was Vor„stellung und Gedanke heißet, uns abson„dern, ohne dieses Bewußtseyn, diese Be„griffe durch keine Worterklärung würden be„kommen können: so ist es auch mit den Begrif„fen von Begierde und Verabscheuung und „vom Wollen überhaupt. Was brauchen „wir also der zweydeutigen Definitionen, wo„durch das Wollen in ein Denken, oder in „ein Empfinden, oder in sonst etwas, was „es nicht ist, (merken Sie das, mein liebster „Hr. v. Joch,) verwandelt wird. Besser als

„ich

„ich es mit Worten beschreiben kann, wird es „einem jeden seine Empfindung sagen.„ Und Sie wollen die Empfindung *c*) verdammen?

c) Rousseau (*Emile*, Tom. Troisiéme ed. 1762 a la Haye, p. 44.) sagt sehr schön. Vous me demanderez si les mouvemens des animaux sont spontanés; je vous dirai que je n'en sais rien, mais que l'analogie est pour l'affirmative. Vous me demanderez encore comment je sais donc qu'il y a des mouvemens spontanés; je vous dirai que je le sais parce que je le sens. Und der so beliebte Verfasser des neuen Emils denkt hierinnen eben so. Er sagt S. 144; „machet ihn (den Emil) erst mit den Empfin= „dungen und innern Erfahrungen allen zusammen „recht bekannt, ehe ihr sie ihm scientifisch erklären „wollet! Lasset ihn erst seine Seelenkräfte recht „entwickeln, lange üben, genau kennen.„ Wie traurig ist es also, wann man erwachsenen Leuten erst das empfehlen muß, was sie schon als Kinder hätten wissen und ausüben sollen? Ich werde noch leider! mein Glaubensbekenntniß von Ihrer ganzen Seelenlehre ablegen müssen. Wenn es Ihnen miß= fallen sollte, so bedenken Sie wenigstens, daß wir im Reiche der Gelehrten alle gleiches Recht ha= ben. Sie und andere können ja auch denken, was sie wollen oder müssen. Ich denke deßwegen immer an das, was ein schöner Dichter spricht:

Wir irren allesammt, doch jeder irret anders.

Prüfen Sie meine Meynung — ich will noch ausführlicher zeigen, daß der Wille die Kraft sey, nach Vorstellungen zu handeln. Finden Sie hierinnen etwas unbilliges? Habe ich nicht den allgemeinen Sprachgebrauch, den so gar Ihr Töpfer und Ihre Haußhälterinn zu Ihrer Widerlegung *d)* vorbrachten, auf

d) Es ist freylich unglaublich, daß ein Fatalist seinen Gegnern eine so absurde Meynung: man könnte etwas ohne Vorstellung wollen, andichten sollte; allein -- was kann er dafür? (S. die Note *e*). Ich habe mich wegen der Meynung des Epikur schon erklärt. Wann Sie also nur wider diesen stritten, so würde ich kein Wörtchen gesagt haben, ob ich gleich wohl weiß was Brucker in seiner historia crit. philosophiae T. I. p. 1254 sagt: nos cautos esse debere in perquirenda Epicuri doctrina, fata et controversiae, quibus pressa fuit schola Epicurea, scripta ei falso tributa, consequentiae odii et invidiae causa ex ejus decretis elicitae, perversa ejus sententia a malis quibusdam discipulis, non satis ad monent: at quae si recte attendissent, qui toties in Epicurum declamaverunt -- finden Sie sich hier nicht ein wenig getroffen? parcius tantas criminationes in eum coniecissent; Allein, daß Sie ihren Gegnern überhaupt einen solchen Unsinn zuschrei-

auf meiner Seite? Nöthiget uns nicht der Satz des zureichenden Grundes, von dem ich hernach mehr sagen muß, daß nichts ohne vorhergehende Ursache entstehen kann. *e*) Also wenn der Wille wirken soll, so muß eine Ursache von der Anwendung der Kraft da seyn. Denn man muß, wie der Hr. Geh. Rath Dar-

schreiben, das ist zu arg -- das verdiente keine Widerlegung, wenn ich nicht aus Erfahrung überzeugt wäre, daß man sogar die offenbarsten Fehler Ihrer Abhandlung übersehen, gelobt und bewundert habe -- so wie auf der Vignette des 2ten St. der Bibl. der elenden Skribenten.

e) Alle vernünftige Vertheidiger der Freyheit behaupten diesen Satz; einige scheinen etwas anders zu sagen, allein in der That denken sie das nämliche bey verschiedenen Ausdrücken. Gesetzt aber auch, es behaupten einige oder auch viele Vertheidiger der Freyheit etwas falsches, so kann doch ein einziger oder wenige Recht haben, wenn sie nur ihre Meynung aus richtigen Gründen herleiten. Wie können Sie also ihre Gegner S. 30, 31, 36, 69 u. s. f. eines Nonsens beschuldigen, der auf den zurück fallen muß, der entweder die Meynung seiner Gegner nicht versteht, oder sie vorsetzlich verdreht.

Darjes (ein Philosoph, von dem Sie Gründlichkeit und Ordnung hätten lernen können) in seinen philosophischen Nebenstunden sagt: die Anwendung der Kraft, wodurch etwas gewirket wird, und den Grund von der Anwendung der Kraft wohl von einander unterscheiden. Ferner merke ich hier zugleich mit an, daß Wille entweder so viel heiße, als die Kraft *f)* zu wollen, oder die Action der wollenden Kraft selbst, oder diejenigen Veränderungen, welche sich in unsern Körper bey der Anwendung jener Kraft äussern. Hieraus entstehen verschiedene Fragen, deren Untersuchung Sie vielleicht aus Ihrer Verwirrung geholfen hätte. Die erste Frage ist: woher haben wir die Kraft zu wollen? — Diese will ich jetzt übergehen. Die zwote: was

f) Was eine Kraft sey, wird wohl ein jeder wissen, der auch die Definitionen der Philosophen nicht weiß. Wer aber mehr wissen will, der schlage nur nach in den Lehrbüchern des Hrn. D. Crusius, Hollmanns, Feder, Darjes. Besonders den neuen Emil S. 51. u. s. w.

was gehört darzu, wenn eine solche Kraft sich thätig erzeigen soll, oder welche Ursachen sind nun wohl zur Anwendung der Kraft des Willens möglich? Antworten Sie — Die Ursachen sind entweder in der Seele, oder außer der Seele. In der Seele? Also entweder im Verstande oder in dem — Willen? Nicht so hitzig, M. Herr! Wissen Sie nicht mehr, wornach gefragt wurde? Vielleicht gelingt es mir nunmehro, Ihnen bald auf einmal Ihre wunderlichen Grillen zu vertreiben, vermöge derer Sie von einem in dem Willen entstandenen Willen so in den Tag hinein schwatzen, daß man eben so ausrufen könnte wie Sie S. 30: „Hat man wohl „jemals einen so tollen Klingklang, etwas so „verwirrtes und sich selbst widersprechendes gehört.„

Halten Sie, M. H. die Vertheidiger der Freyheit nur nicht für so einfältig, daß Sie nicht wissen sollten, was der Satz: Nichts kann zugleich seyn und nicht seyn, welcher vom Ari-

Aristoteles *g*) an bis auf Polzen unter verschiedenen Libereyen erschienen, aber immer der nämliche geblieben, weil er so zu sagen, die Mitgabe der Natur — der Monarch aller Wahrheiten ist, zu bedeuten habe. Wer ihn leugnet, der gehört ins Bedlam nach London — und diese Ehre werden Ihre Gegner gehorsamst verbitten, und sie andern überlassen. Sie werden also doch wohl noch einsehen, wie höchst unbillig Sie mit ihren Gegnern umgehen, wenn ich Ihnen augenscheinlich zu beweißen verspreche, daß Sie denselbigen nichts weniger, als die Leugnung des Satzes vom Widerspruch beylegen. Möchte es doch wahr seyn, was der Engländer Akinside *h*) sagt: „der Mensch liebet Erkenntniß und

g) Metaph. L. IV. c. III. Τὸ ἀυτὸ ἅμα ὑπάρχειν και μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ ἀυτῷ κατὰ τὸ ἀυτὸ. Reimar, Ploucquet und neulich der Verfasser eines lächerlichen Versuches über einige Hauptstücke der Metaphysik, (Hanau) der noch darzu groß thut, ob er gleich Büffiers Logik geplündert, und andere mehr, sagen das nämliche mit andern Worten.

h) S. die Vergnügung. der Einbildungskr. L. 1757. p. 59.

„und die Strahlen der Wahrheit rühren das „Auge seines Verstandes vollkommener, als „alle jene Liebkosungen des Schalles sein Ohr, „als alle Schmeicheleyen des Geschmacks seine „Zunge „! — so würden Sie mir Gerechtigkeit wiederfahren lassen, es gestehen und bekennen, wo Sie sich übereilt — so würden hinführo diejenigen Ihrer Leser, welchen die nöthige Einsicht zur Beurtheilung gelehrter Streitigkeiten fehlet, einsehen, daß nur Ihre witzig scheinende Schreibart sie hintergangen, und auf einen gefährlichen Abweg gebracht habe.

Wir sind noch im allgemeinen bey der Untersuchung der Frage stehen geblieben: welche Ursachen die Anwendung der Kraft unsers Willens bestimmen können? Wenn Sie den Sinn dieser Frage verstehen, so werden Sie auf einmal bekennen müssen, daß Sie S. 30, 31, 36, 69, und an andern Orten gleich dem Don Quichott, wider Windmühlen gefochten, indem Sie glaubten große Thaten gethan

than zu haben. Denn lassen Sie mich die vorgelegte Frage nur nochmals nach ihren Umfange niederschreiben, so werden Sie meinen Beschuldigungen Gehör geben. Wir wollen also einmal den Fall setzen: Der Wille sey die Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens, so heißt hier Wille

entweder so viel, als die Kraft zu Wollen; hieraus enstünde also der Satz:

Die Kraft zu Wollen ist die Ursache von der Anwendung der Kraft. Allein da eine Kraft nur die Möglichkeit zu wirken ist, so muß zwar diese Möglichkeit allezeit da seyn, ehe die Kraft auf ein gewisses Object, in der That (actu) wirken kann, (meynt man also dieses unter dem Ausdruck: Ursache, so wird niemand leugnen, daß der Wille die Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens seyn könne; —) sie ist aber doch nicht dasjenige, wodurch man eine von einer Ursache entstandene Wirkung erklären könnte. Eine jede Wirkung erfordet eine positive Ursache.

sache. Die Anwendung einer Kraft ist eine Wirkung; also nichts würde lächerlicher seyn, als wenn jemand sagen wollte, der Wille, (das heißt hier: die Möglichkeit zu wirken), sey die Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens (das heißt hier: von der Wirkung selbst) — z. E. niemand wird sagen: daß die Möglichkeit zu reden, zu gehen, zu reiten u. s. w. die wirkende Ursache von der Wirklichkeit jener Bewegungen sey.

oder so viel als die Anwendung der Kraft — der Actus selbst.

So entstünde also der Satz: **Die Anwendung der Kraft des Willens ist Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens.** Welcher Nonsens! Wirkung soll in der nämlichen Relation von sich selbst Ursache seyn? In so fern wir die Ursachen und Wirkungen der Natur kennen, in so fern sind wir überzeugt, daß keine thätige Ursache mit ihrer Wirkung zugleich sey — jene ist so

 wohl

wohl der Natur als der Zeit nach eher *i*). Wer also sagt: die Wirkung des Willens ist von sich selbst die Ursache, der behauptet in der That etwas eben so lächerliches, als derjenige, welcher spricht: eine Wirkung sey ohne Ursache entstanden;

oder so viel als, was auf die Anwendung der Kraft folget z. E. gewisse Veränderungen an unserm Körper. Schon in den ältesten Sprachen hat man sich des Wortes Herz für Wille bedienet.

Auch in dieser Bedeutung kann der Wille nicht die Ursache von der Kraft des Willens seyn, — man mag auch ein System wegen der gegenseitigen Einwirkung des Leibes und der

i) Es würde zu weitläuftig seyn, wenn ich die Begriffe: Ursache und Wirkung definiren und erklären wollte -- und doch wäre es fast nöthig. Gewisse Erklärungen werde ich also wenigstens dann anführen, wenn mich Ihre Verwirrungen darzu nöthigen werden.

der Seele annehmen, welches man will. Denn nach dem System des physischen Einflusses ist alsdenn die Seele die Ursache von den Veränderungen, welche sich bey gewissen Thätigkeiten der Seele äußern. Wie kann also das, was nach dem Wollen z. E. nach einem heftigen Affect des Zorns folget, von dem was vorher gehet, was eher ist, die Ursache seyn? Bey Setzung der prästabilirten Harmonie ist es ebenfalls unmöglich; weil nichts die wirkende Ursache von dem andern seyn kann, wenn es nicht möglich ist, in das Object zu wirken, von dem es die Ursache seyn soll. Und das systema causarum occasionalium läßt Gott alles thun, alles wirken, und hebt also auch eine jede Causal-Erklärung auf. Tournemin scheint nur seiner Seele die Erlaubniß zu geben, im Leibe zu wirken, nicht aber diesem in jener; also kann abermals der Leib nicht die Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens seyn. Die übrigen, nach meiner Meynung, zufälligen oder wohl gar nur

scheinbaren Veränderungen, die z. E. Camerarius, Stahl, Schubert und einige andere mit den drey Hauptsystemen vorgenommen, haben auf gegenwärtige Materie keinen Einfluß. Außerdem kann ich noch mit leichterer Mühe mein Vorhaben ausführen; wozu also eine weitläuftige Anführung der verschiedenen streitigen Meynungen? Ich schließe nämlich folgendermaßen: 'diejenigen Veränderungen, die auf die Anwendung der Kraft des Willens in unsern Körper zu erfolgen scheinen, geschehen entweder später, als die Action des Willens, oder mit dieser zugleich *k*). In beyden Fällen kann man nicht sagen, daß solche Veränderungen die Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens wären. Denn wenn die Veränderung sich später äußert, wie kann sie

k) Der Fall, wenn eine solche Veränderung eher geschähe, läßt sich in dieser Verbindung nicht denken -- in einer andern aber ist der ein Hauptglied, von den möglichen Ursachen der Anwendung der Kraft des Willens, welche ich S. 93. angegeben.

sie von dem die Ursache seyn, was eher geschiehet? Geschiehet es beydes aber zugleich, so kann auch keines von dem andern im eigentlichen Verstande die Ursache seyn.

Der Verstand und Körper sind noch die zween Punkte, über welche ich mich (S. 93.) erklären muß. Der Körper kann nicht unmittelbar in den Willen wirken, d. i. die Anwendung seiner Kraft hervorbringen, sondern nur vermittelst des Verstandes; dieser aber kann und thut es unmittelbar. Ich bedinge mir aber wegen des erstern folgendes:

1) Daß man nicht allezeit das Bewußtseyn der Vorstellungen verlange —

Unser Verstand hat eben so wohl gewisse physische Gesetze, nach welchen er wirkt, als die Körper. Nur in gewißen Umständen, die in der Logik erklärt werden müßen, ist mit Vorstellungen das Bewußtseyn verknüpfet. Wenn also erwiesen wird, daß der Wille ohne Vorstellung nicht wirken kann, so

meynt man nicht just Vorstellungen mit Bewußtseyn, sondern nur überhaupt Vorstellungen, Ideen, Gedanken.

2) Daß man diejenigen Veränderungen an unsern Körper, welche aus blos mechanischen Ursachen können erklärt werden, jedennoch in gewissen Fällen von dem Gebrauche unsers Verstandes und Willens abhängen, nicht überhaupt für Wirkungen unsers Willens halte.

Ich habe meine Ursachen, warum ich auch diese Bedingungen voraus schicke. Ohne mich eben auf den Streit einzulaßen: ob unsere Seele von ihren Körperl so viel oder weniger wisse, als die Stahlianer verlangen, behaupte ich, daß man bey Erklärung der animalischen Triebe so wenig als nur möglich, vorhergehenden Ideen zuschreiben müße.

Also brauchen wir auch nicht zu einem jeden solchen Triebe den Willen, sondern wir müssen

müssen allezeit untersuchen, ob in diesem oder jenen Falle, z. E. beym venerischen Triebe, blos mechanische oder auch geistige Ursachen gewirkt haben. Hiedurch entgehe ich vielen Instanzen, womit man diese Theorie lächerlich zu machen sucht. Ich würde nunmehro leichtlich den Satz: Der Körper kann nur vermittelst gewisser Gedanken, die Gedanken aber für sich, ohne eine Mittels-Ursache unmittelbar die Anwendung der Kraft des Willens hervorbringen, ausführlicher darthun, wenn Sie nicht selbst behaupteten, daß durch Bedürfnisse Ihres Leibes *l*) oder durch Vorstellungen Ihres Verstandes die Actionen des Willens geschähen; ob Sie gleich auch hiebey verschiedene Verwirrungen anrichten, welche ich aus Ihrer Abhandlung

 weg

l) Ich habe in Ihrer Abhandlung bemerkt, daß Sie den Unterschied, den ich angegeben, gar nicht angezeigt. Den Worten nach scheint es, als ob Sie eine unmittelbare Wirkung des Leibes in den Willen statuirten: z. E. S. 37. Aber sonderbar ist es, daß Sie die Wirkungen des Willens auf den Körper zu leugnen scheinen, S. 46 u. s. f. –

weg wünsche. Sollte aber jemand an der Wahrheit derselbigen zweifeln, so gebe er nur recht auf sich selbst acht — er wird gewahr werden, daß wir durch alle unsere Sinne nichts als gewisse Empfindungen und Vorstellungen in unsere Seele hinein bringen können. Ich wüßte wenigstens nicht, wie jemand, ohne irgend eine Idee, durch die äußerlichen Sinne, Begierden, Triebe, Schmerzen oder Freude haben und empfinden könnte. Wer nicht alle Empfindung verläugnen will, muß gestehen, daß durch unsere äußerlichen Sinne nur Ideen, und durch diese nur erst Begierden entstehen können. Zwischen Gedanken und zwischen Wollen selbst wissen wir kein drittes — denken ist daher wohl ohnstreitig die nächste Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens. Wer es leugnet, der sage mir das Intermedium — und dann —

magnus mihi erit Apollo.

„Was

„Was geht aber mich das an?„ — werden Sie sagen. Sie sollen es gleich erfahren — ich habe diese ernsthafte Betrachtung eben so auf Sie gemünzet, als Sie die Geschichte der Mathildis (S. 55.) auf Ihre Leser. Ich bin Ihnen noch das schuldig, was ich S. 94. versprochen. Jetzt will ich meine Schuld mit allen möglichen Danksagungen abtragen.

Iam arrige aures — Die Meynung Ihrer Gegner ist nicht so sehr von der Ihrigen unterschieden, als Sie sich einbilden. Ich habe mich zeither nur immer mit dem allgemeinem Begriff des Willens beschäftiget, weil ich glaube, man könne nicht eher von einer Species, als der freye Wille ist, hinlängliche Begriffe haben, bevor man nicht das Genus kennet. Daran haben Sie freylich nicht gedacht.

— Quadrata miscere rotundis —

das ist Ihre Sache — Ihr origineller Charakter. Sie unterscheiden nicht allein den Willen

überhaupt von dem freyen Willen — von der Freyheit nicht, sondern Sie sind auch noch so gut, und machen Ihre Gegner lächerlich, indem Sie ihre Begriffe verdrehen, das dem Willen überhaupt beylegen, was diese nur von der Freyheit behaupten, bald Freyheit für den Willen, bald den Willen für die Freyheit unterschieben — kurz Ihre Unachtsamkeit (ich will nur gelind reden,) übertrift alles Erwarten. Nur einige Beweiße will ich jetzt anführen; denn wer kann so viele Verwirrungen auf einmal heben? Außerdem kann ich jetzt noch nichts anführen, als was nur den Begriff des Willens überhaupt betrift *m*).

Zu-

m) Die Fehler also behalte ich mir noch vor, welche Sie begehen, indem Sie thun, 1) als ob Ihre Gegner die Freyheit von allen Actionen behaupteten; 2) als wenn Vorstellungen, Triebe, Leidenschaften dieselbige nicht einschränkten, ja gar aufhöben u. s. w. Man sehe nur S. 24, 25, 26, 60, und viele andere Stellen. Diese und andere genau zu widerlegen, muß ich erst noch mehrere Grundbegriffe festsetzen.

Zuerst also Ihre Anklage — S. 30. sagen Sie: „Etwas wollen, bloß weil „man es will, hat entweder gar keinen ver„nünftigen Sinn, oder es heißet so viel und „in der That nichts anders, als: etwas ohne „Ursache wollen. — — Was zeiget „man also durch diese Worte anders an, als „einen in dem Willen selbst entstandenen „Willen. — — Könnte ich etwas wol„len, blos darum, weil ich es will, d. i. „ohne daß angenehme Vorstellungen, ohne daß „Bedürfnisse des Körpers u. s. w. mir die „Sache angenehm machten, so würde aus „Nichts ein Etwas werden.„ Aber aus nichts wird nichts. — — Wenn ich ohne Vorstellung des Verstandes oder anderer Bewegungsgründe etwas wollen sollte, so könnte mir ja einfallen ein Straßenräuber zu werden, ohne alle Ursache, ohne allen Grund. S. 36. „Eine Belohnung von tausend „Thalern soll derjenige gewiß von mir erhal„ten, der mir überzeugend nur ein einziges

„Bey=

„Beyspiel angeben wird, daß seine Seele *n*) „aus eigener Kraft sich beweget, und nicht „außer ihm, sondern blos in seinem Willen, „der Grund seines Wollens befindlich ge„wesen. S. 54. „etwas wollen, weil „wir es wollen, sind Worte, welche wenigstens für meinen Verstand *o*) eine unergründliche Tiefe sind.„. S. 69. „Es läuft alles „auf

n) Hier ist die Streitfrage verändert. Warum reden Sie auf einmal von der Seele -- und was soll hier Bewegung heißen. Unterscheiden Sie also folgende Fragen: ob die Seele aus eigener Kraft gewisse Thätigkeiten anfangen könne. 2) Ob diese Thätigkeiten innerliche sind z. E. Ideen und Begierden, oder andere? z. E. ob sie ihre eigene Substanz, ob sie andere Substanzen bewegen könne? Hier war die Rede nur vom Willen.

o) Also muß wohl Ihr Verstand nicht allzu groß seyn. Ein jedes Kind kann es verstehen, wenn es nur aufmerksam ist. Wenn man freylich mit der Erklärung der Worte so umgehet, wie Sie, so kann man alles in der Welt lächerlich machen. Es sey ferne von mir, das jus talionis an Ihnen zu exerciren, allein ich versichere, daß ich Stoff genug hätte! Nur einige Pröbchen, damit Sie von der Möglich-

„auf den großen Mittelpunct, worauf meine „Gegner den Thron ihrer Freyheit befesti-
„get,

lichkeit nicht zweifeln: „Herr von Joch glaubt, „daß durch Räder der Wille getrieben werde; „wo muß also wohl das Wasser, welches die Räder „beweget, herkommen? Respondetur: Dafür trin„ket man Wein, Wasser, Coffe u. s. w. Wenn „nun aber ein Rad zerbricht oder schadhaft wird -- „wer kann hinein kriechen und es wieder ausbessern? „Resp. Daher entstehen eben die Narren, und die „verschiedenen Arten derselbigen. Es kömmt nämlich „darauf an, was für ein Rad lädirt ist. „ Sie ererklären die Gedanken durch den Widerstand der Monaden. „Gut, spricht Herr * -- nun weiß ich, woher die Gedanken, in die gedruckten Schriften kommen: Sie entstehen aus dem Drucke der Pressen. Der Bogen Papier, der darzwischen liegt und von beyden Seiten gedrückt wird, widersteht, und also kommen Gedanken heraus. Warum entstehen denn aber keine Gedanken auf dem Backen, wenn einer dem andern eine Ohrfeige gibt? Resp. der Druck ist nicht groß genug. -- -- So wie sich also die Größe des Drucks vermehrt, so vermehrt sich die Möglichkeit der Gedanken. Hieraus erhellet die Verbindlichkeit, es mit den Buchdruckern gut zu meynen; denn, daß manche Autoren so arm an Gedanken sind, kömmt bloß von der Nachläßigkeit dieser Leute her.„ Wäre es nicht unbillig, wenn man so mit Ihnen umgehen wollte? Und doch machen Sie es so.

„get, auf den Satz hinaus: Es gebe einen
„in dem Willen selbst entspringenden Willen,
„und wir könnten nicht allein wollen das vorge-
„legte Ding, sondern wir könnten auch wol-
„len selbst unser Wollen. Hilf Himmel,
„welcher Unsinn, was für ein Galimathias *p*).„
S. 75. „Den Verstand darf ich ja, nach
„gegentheiliger Lehre, nicht hören, weil,
„so bald ich selbigen höre, ich gebunden
„bin *q*), indem der Verstand selbst ein Skla-
„ve ist.„ S. 89. „Ich bin für meine Geg-
„ner sehr besorgt, und fürchte, daß sie einmal
„des Nachbars Haus anstecken möchten, blos
„weil sie es gewollt. Ich fürchte, daß es
„ihnen einfallen dürfte, Läuse zu eßen, wel-
„ches jemanden überaus leicht einfallen kann,
„der es übel nimmt, wenn man zu ihm sa-
„get,

p) Sie müssen nicht gut beym Himmel stehen, weil er Ihnen unmöglich kann geholfen haben.

q) Welch eine Folge! Sie muß wohl nur in Ihrer Logik stehen.

„get, sein Wille werde lediglich durch Vor„stellungen erreget, und entstehe nicht ohne „Grund, also nicht von ihm selber.„ Ohe! jam satis est.

Gewiß, Ihre Beschuldigungen sind hart. Davon will ich gar nichts sagen, daß Sie nur vom Willen überhaupt reden, und also die Thorheit Ihrer Gegner dadurch vergrössern; denn es ist schon unverschämt, wenn man den Leuten weiß machen will, die Freyheit handele nicht nach Vorstellungen, aber so gar zu sagen: der Wille — also ohne noch darauf zu sehen, ob es ein freyer oder nothwendiger Wille sey, — handele ohne Ursache, ohne Grund, nicht nach Vorstellungen, das ist noch mehr, als — — Sie mögen es selbst nennen. Bald soll ihr Phantom von dem in sich entstandenen Willen verschwinden.

Mehr kann ich wohl nicht thun, als wenn ich die Vertheidiger der Freyheit selbst wider

Sie

Sie reden lasse, die mir eben jetzt einfallen — und ich biethe Ihnen hiemit öffentlich Trotz, Sie mögen auch sonst seyn, wer Sie wollen — der Apollo oder sonst etwas. Denn was würde endlich daraus werden, wenn ein jeder, ohne Benennung eines Einzigen, seinen Gegnern allen möglichen Unsinn andichten dürfte?

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos vltra citraque nequit consistere rectum.

Du Hamel (in Philos. vet. et nova, ed. 1700, Tom. II. p. 70.) sagt ausdrücklich: voluntas judicium intellectus semper subsequitur — S. 73. Itaque voluntarii nomine id proprie intelligimus, quod sit a principio intrinseco cum cognitione finis. Boyvin in seiner philos. Scoti, (Parisiis 1690) Tom. IV. p. 72. Intellectus realiter voluntatem movet, ut nullo

modo

modo — können Sie mehr verlangen? — agere possit voluntas, nisi praecedat cognitio intellectus. Clericus in seiner Ethik, welche unter dem Namen des Philareti zu Amsterdam 1696. erschienen, sagt p. 41: velle quid sit conscientia verius comperiri, quam verbis definiri potest — — Vt velis necesse est percepisse rem ejusque prosecutionem cum circumstantiis. — — Perceptio qualiscumque rerum etiam in sensu est: verum perceptio prosecutionis cum circumstantiis solius intellectus negotium est. So gar Musigs elendes Licht der Weisheit (2ter Theil, 2. Aufl. 1718. p. 41.) kann Sie beschämen. Es heißt daselbst: „Durch den Willen verstehen wir diejenige Kraft der Seelen, nach welcher sie so wohl von dem Guten als Bösen eine Empfindung hat, und dahero jenes begehrt und verlanget, dieses aber fliehet und hasset.„ Also kann es den Auserwählten nicht einfallen, die Quaal der Hölle statt des Himmels wollen zu können — eine Instanz, welche zur la raison de la deraison

son im Don Quichotte r) gehört, und welche ich, wider alles Vermuthen in Ihrer Abhandlung S. 25. gefunden; Rüdiger in instit. eruditionis, edit. 3. p. 609: intellectus movet voluntatem; Hutcheson in der Sittenlehre der Vern. 1 B. p. 49: es ist klar, daß, so bald als ein Begrif, ein Urtheil oder ein Schluß, uns einen Gegenstand oder eine Begebenheit als unmittelbar gut oder angenehm u. s. w. vorstellt; daß alsdenn unmittelbar eine neue Bewegung der Seele entsteht, die von den Wirkungen des Verstandes unterschieden ist, nämlich ein Verlangen; Ernesti in initiis doctrinae solidioris ed. V. p. 160: Quia inclinari voluntas non potest sine momentis: haec autem insunt judiciis de bono et malo, neque potest de re ignota judicium ferri: illud, quod dicunt verum esse, intelligitur: *ignoti nullam esse*

cupi-

r) S. Histoire de l'admirable Don Quichotte de la Manche, Franc. 1757. p. 3.

cupidinem, aut voluntatem. Ex quo efficitur, vt nulla ſine intelligentia aut ratione voluntas eſſe poſſit. Dieſem Gelehrten ſetze ich den größten Leipziger Philoſophen an die Seite — ich meyne Herrn D. Cruſius. Hätten Sie das Syſtem dieſes würklich ſcharfdenkenden Philoſophen ſtudirt, ſo würden Sie wenigſtens nicht ſo unbillig mit Ihren Gegnern umgegangen seyn. In der Thelematologie ſagt er: (§. 2.) ich verſtehe unter dem Willen die Kraft nach Vorſtellungen zu handeln — der Wille iſt die wirkende Urſache, die Vorſtellungen aber ſind das Modell oder die cauſa exemplaris. Ferner §. 5. ein jedwedes Wollen ſetzet die Vorſtellung derjenigen Sache im Verſtande voraus, welche wir wollen, und in ſo weit hanget die Möglichkeit etwas zu wollen, allezeit von dem Verſtande ab, welcher zuvor die darzu gehörigen Vorſtellungen denken muß — — *s*).

s) Um nicht zu weitläuftig zu ſeyn, will ich nur noch einige anführen. Sogar Ariſtoteles lib. III. Ethic. c. III.

Nun M. H., was sagen Sie darzu? Schämen Sie sich noch nicht, daß Sie Ihren Gegnern so offenbar unrecht gethan? daß Sie sagen: man dürfe den Verstand nicht hören, man handele ohne Ursache u. s. w. Wenn nur das Prädicat jemanden zu einem großen Manne macht, welches Marc. Palingenius in Zodiaco vitae p. m. 327. anführt:

Magni

c. III. gehört hieher. Ferner: Gottsched in den ersten Gründen der Weltweisheit edit. 4. theoret. Th. pag. 500. Heineccius Elementa philosophiae rat. et moralis ed. 9. p. 207; Christ. Friedr. Schmid Metaphysik Leipz. 1770. p. 319; Cartesius princip. Philos. P. I. p. m. 9. Darjes, Hollmann in der Metaph. und Moral; Buddeus, alle Wolfianer, die doch wenigstens den Namen der Freyheit brauchen; und wenn würde ich fertig werden, wenn ich nur die nennen wollte, welche ich kenne? ob ich gleich nicht so stolz bin, mich so etwas zu rühmen, wie Sie. S. 68. Ich habe aber deßwegen eine so ziemliche Menge angeführt, damit wenn Sie etwa unempfindsam wären, Sie durch die Menge der Autoren gerührt werden mögen, die Sie so sehr gemißhandelt. Ihr Vergehen würde geringer seyn, wenn Sie sich nicht gerühmt, alles gelesen zu haben.

Magni saepe viri mendacia magna lo-
quuntur,
Et nemo est adeo prudens, quin saepius
erret,

so wären Sie gewiß einer von den größten Gelehrten Deutschlands. Aber

— — — ratio in primis quaerenda,
fidesque
Major in ambiguis rationi est semper ha-
habenda,
Quam dictis hominum: namque haec
sunt falsa frequenter *t*).

Nur eine logikalische Regel dürfte ich noch hinzu thun, daß nämlich alles, was dem Genus zukömmt, einer jeden Species zukommen müsse, so hätte ich zugleich a priori alle Ihre Beschuldigungen, welche die Freyheit insonderheit betreffen, über den Haufen gewor-

t) ibid. p. 327 und 328.

sen — denn Sie werden doch wohl wissen, und allen angeführten Gelehrten so viel zutrauen, daß sie es auch wissen, daß Freyheit eine Species vom Willen überhaupt sey *u*) —; allein ich will erst mit Ihren wunderlichen aus sich selbst entstehenden Willen fertig werden. Dann komme ich so auf eine andere Untersuchung.

Zwo

u) Um Sie in voraus zu zubereiten, so belieben Sie darauf Ihre Gedanken zu richten:

Wenn es wahr ist daß die Freyheit eine Species des Willens ist, so muß ihr auch das zukommen, was diesem zukömmt. -- Nun besteht der Wille in der Kraft nach Vorstellungen zu handeln; Ergo muß die Freyheit auch nach Vorstellungen handeln. Auf die Art und Weise, wie es geschicht, kann hier, ohne eine petitionem principii zu begehen noch nicht gesehen werden. Denn das ist eben die Hauptfrage. Dieser einzige Schluß widerlegt alle ihre Instanzen, welche immer witzig seyn mögen; man muß aber nur auch, wie Pope in der Dunciade, ed. Berol. 1763. p. 105. dabey sagen:

Here one poor word an hundred clenches makes,

Zwo Formeln sind der Gegenstand Ihrer lächerlichmachenden Kraft. Wenn ein aus sich selbst entstehendes Wollen — und etwas wollen, weil man es will, so viel heißt, als ohne Ursache, von sich selbst entstehen, so ist es freylich etwas sehr absurdes. Entstehen setzt das noch nicht existiren — das sich selbst hervorbringen oder das Existiren voraus. Jemanden also so etwas beschuldigen, ist in der That eben so viel, als sagen: er leugne den Satz des Widerspruchs -- und in einem andern Gesichtspunkt, den Satz des zureichenden Grundes. Aber habe ich Ihnen nicht deutlich genug gezeigt, wie sehr Sie sich hierinnen irren? Wofern man also bey jenen Ausdrücken, welche freylich, wie alle andere Dinge in der Welt können gemißbrauchet werden, nichts anders denkt, als was Sie darunter denken, so ist nichts gewisser und ausgemachter, als daß sie etwas falsches in sich enthalten. Allein wenn man die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Willen unterleget, so können Sie in gewissen Combina-

binationen etwas wahres sagen. Ich würde zu weitläuftig werden, wenn ich die verschiedenen möglichen Fälle alle anzeigen wollte; aber einen einzigen will ich doch zur Bestätigung des gesagten anführen. So wie der Verstand bisweilen zugleich die wirkende Kraft und zugleich das Object desselbigen ist, eben so — und noch viel eher muß es ja wohl möglich seyn, daß der Wille das Object des Verstandes, und also auch die Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens seyn kann. Etwas wollen, weil man es will, heißt alsdenn so viel, als: der Verstand denkt die Eigenschaft unserer Seele, welche Wille heißt; um nun zu zeigen, daß man eine solche Kraft habe, so wendet man sie jener Vorstellung wegen an, d. i. die Vorstellung, ich habe einen Willen, ist die Ursache, daß der Wille seine Kraft anwendet. Ich wüßte nicht, was in der Welt deutlicher seyn könnte. Warum erklärten Sie denn aber die Sache nicht so? Entweder aus Unwissenheit, oder aus — ich will nicht sagen Bosheit —

Liebe Ihrer Gegner lächerlich zu machen oder — Leibnitz war mit jenen Formeln auch nicht zufrieden, allein er erklärt sie doch, so wie sie ein jeder, der Billigkeit liebt, erklären muß. Er sagt in Essais de Theodicée, T. I. p. 538. ed. Lausane 1760. Pour ce qui est de la *Volition* même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre — es sollte eigentlich heissen, der freye Wille ist das Object des Verstandes, und diese Vorstellung verursachet eben die Action des Willens. Die wirkende Kraft ist also zugleich Gegenstand und zugleich das, was nach Vorstellung handelt. — Nous voulons agir à parler juste; et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit a l'infini.

Ich würde unrecht thun, wenn ich verschwiege, woher wohl der Vorwurf komme, daß man sagt: etwas wollen, weil man es

will, heiße so viel, als etwas ohne Grund wollen. Aus dem, was ich schon gesagt, läßt es sich leicht erklären. Nämlich der Grund, warum man etwas unternimmt, ist entweder der Gegenstand selbst, welcher seine Kraft anwendet, oder etwas von diesem un- unterschiedenes. Jenes kann ein subjectivischer Grund heißen, dieses ein objectivischer. Nun spricht man im gemeinen Leben gemeiniglich, man habe etwas ohne Grund gethan, wenn man aus einem subjectischen agirt hat, oder es doch so vorgiebt, weil dieser Fall im Verhältniß zum andern sehr selten vorkömmt, und man es ordinair für einen Eigensinn auslegt, wenn man etwas thut, blos weil man es will. Hiezu kömmt noch, daß man in der practischen Philosophie in verschiedener Absicht mit Rechte sagen kann, man habe mit oder ohne zureichenden Grund gehandelt; daher man alsdann oft, anstatt den zureichenden Grund nur zu leugnen, sagt: es sey etwas ohne Grund geschehen. Wer wird aber nicht einsehen, daß hier nicht von physischen Gründen

die

die Rede seyn könne! Nur Sie — Sie verwirren alles unter einander. Sie bedenken nicht, oder wissen nicht, daß folgende Sätze: 1) Alles was entsteht, oder verändert wird, entsteht und wird verändert durch die Wirksamkeit irgend einer Kraft oder mehrerer Kräfte, 2) ein Geist darf nicht ohne Grund handeln — 3) und nichts ohne Grund glauben, sehr von einander unterschieden sind, daß sie ohne Irrthum nicht mit einander können verwechselt werden, ob sie gleich in einer Haupt-Idee mit einander überein kommen. Sie würden, wenn Sie hierauf aufmerksam gewesen, Ihre Abhandlung entweder gar nicht, oder doch ganz anders verfertiget haben. —

Bis hieher habe ich gezeigt, daß die Vorstellungen die Anwendung der Kraft des Willens hervorbringen. Aber wie geschieht es? Die Untersuchung dieser von den erstern x) ver-

x) Siehe oben S. 92 und 93. Wenn ich die aufgeworfene Frage werde beantwortet haben, so werde ich mich

verschiedenen Frage, ist von der grösten Wichtigkeit. Durch sie werde ich auf die richtige Erklärung der Haupt-Streitfrage geführt.

Wenn ich nun den angegebenen Punct genauer zergliedern soll, so werde ich ihn so ausdrücken: thun einerley Vorstellungen auch allezeit die nämliche Wirkung wenn der Wille in dem nämlichen Zustand ist? *y*). Die Beantwortung dieser Frage bestimmt das Verhältniß des Verstandes zu dem Willen; sie setzt aber auch verschiedene Begriffe voraus, die ich Ihnen erst bekannt machen muß. Verzeihen Sie also, wenn ich Sie ein wenig lange aufhalte — nicht ich, sondern Sie sind Schuld daran. Ich kann es unmöglich billigen, wenn man etwas beweißen will, ohne die nöthigen

mich alsdenn leicht über die S. 84. angeführten Puncte erklären, und meine Meynung davon sagen können.

y) Siehe oben S. 65.

rhigen Prämißen vorher angegeben zu haben. Ueberlegen Sie nur, ob die Untersuchung iener Frage, zu dem Satz nicht unumgänglich nöthig sey, welchen Sie im 2. §. beweißen wollen: Alles was geschieht, muß geschehen? Sollte man wohl glauben, daß sich jemand unterstehen könnte, ihn beweißen zu wollen, ohne das geringste gesagt zu haben, als die Räder-Definition des Willens, welche ich oben beleuchtet habe? ohne vorher zu untersuchen, ob vielleicht in der Geisterwelt die Sache ganz anders zugehe, als in der Körperwelt? Die innere Empfindung, der Sie selbst, auch wider Ihren Willen, in verschiedenen Stellen folgen, hätte Ihnen zu einer solchen Betrachtung gewiß Gelegenheit gegeben, wenn Sie nicht zu sehr von Vorurtheilen eingenommen wären.

Aber Himmel! in quae nos reservasti tempora?

Sie wollen einen Satz demonstriren, der alle Freyheit aufhebt, ohne vorher zu sagen, was

frey

frey oder nicht frey sey, ohne die verschiedenen Bedeutungen des Satzes vom zureichenden Grunde nur zu berühren. — Wem diese Methode gefällt, der muß würklich Jacob Böhmen, Oettingern, Swedenborgen und Consorten für die größten, gründlichsten und scharfsinnigsten Philosophen halten. Welch eine Unordnung! Ich frage nochmals — wissen Sie denn gar nichts von den neuen Streitigkeiten wegen des Unterschieds der determinirenden und blos zureichenden Ursachen, oder wie Basedow z) sich ausdrückt, der Deterministen und Indeterministen? Es würde unbegreiflich seyn, wie Sie so groß hätten thun können — z. E. a) S. 79. „diese meine Lehre kann nicht allgemein werden, „weil gar wenig Augen einen so weiten Gesichtskreis vertragen, sondern die meisten nach

z) In der Philalethie I. B. p. 117. und im theoret. System der gesunden Vernunft 3. Buch.

a) Einige andere Beyspiele habe ich S. 20. und 42. angeführt.

„nach blosen Empfindungen urtheilen, und wie „mein Töpfer, bey dem lebendigen Gefühle „und ihrer empfundenen Einbildung stehen „bleiben, ohne einen Blick in das Unendliche „zu wagen, und ohne zu untersuchen, ob „nicht ihre Einbildung ein bloser Betrug *b*) „der Sinne sey?„ — wenn Sie nicht in Ihrer

b) Was für einen Gesichtskreis muß nun aber wohl der haben, welcher sich zwar einen großen selbst beyleget, aber in der That einen so kleinen verräth, daß er die Empfindung mit der Einbildung verwirft, ohne zu bestimmen, was Empfindung sey, wenn man ihr krauen könne? u. s. w. Antworten Sie mir; ich will Ihnen alsdenn zur Dankbarkeit beweißen, daß Ihre ganze Abhandlung ein Betrug Ihrer Sinne sey. Denn wer, indem er empfindet, nichts zu empfinden glaubt, der betrügt sich eben so wohl, als wer sich einbildet, etwas zu empfinden, indem er nichts empfindet. -- Aber Sie müssen antworten --. Noch mehr: ich will Ihnen so gar eine Logik kennen lernen, woraus Sie mit Vergnügen einsehen werden, daß man nicht in Tag hinein reden darf, wie es einem nur einfällt, sondern daß man fein hübsch unterscheiden müsse. Z. E. die äussern Sinne von den innern -- welches Ihnen auch nicht bekannt zu seyn scheinet.

rer Abhandlung eine so große Unwissenheit und Unachtsamkeit verrathen hätten. Vielleicht sind Sie durch die große Lectüre Ihrer Gegner (der Sie sich S. 68. rühmen) von dem Schwindelgeist angesteckt worden, welcher diese in Ihren Augen einfältige Leute, nach Ihrem Ausspruch S. 18. herum getrieben hat! — — Wie könnten Sie sonst so wunderliche Luftstreiche begehen? Sie thun ja nicht anders, als wenn niemand als Sie, weder wüßte, was für, noch was wider die Freyheit geschrieben worden sey. Sie nehmen einmal für allemal an, der Satz: alles hat seinen zureichenden Grund, sage so viel, als: es giebt keine freye Handlungen. Beweißen thun Sie es nicht —

Nein, so was thut er nicht —

Gellert.

Sie geben nur ein paar artige Exempelchen — Sie erklären dieselbigen nach Ihren angenommenen Begriffen. Wenn Sie es haben wollen, so sprechen Sie nur: ich sage c) und

c) Z. E. S. 5, 25, 26.

--und das ist wahrhaftig die beste und leichteste Methode, alles mögliche zu demonstriren. In der That, M. H., difficile est Satyram non scribere.

Doch dieß mag ein Lucian thun — ich muß jetzt ernsthaft mit Ihnen sprechen.

Um die S. 124. aufgeworfene Frage Ihnen recht faßlich zu machen, so will ich eine Stelle aus Hrn. Basedows Philalethie abschreiben, ans welcher Sie doch wenigstens erst so viel lernen können, als nöthig ist, um zu wissen, was man unter determinirenden und blos zureichenden Ursachen verstehet. Hierauf werde ich den wahren Begriff von freyen Handlungen auf eine faßliche Art zu realisiren mich bemühen. Wird nicht Ihre ganze Abhandlung nach diesen Vorbereitungen einer großen Erschütterung ausgesetzt seyn? Sachverständige mögen urtheilen —.

„Ich nenne, sagt der angeführte Philo„soph (2 B. S. 168.) eine entscheidende „(determinirende) Ursache diejenige, auf wel„che, wenn ihre Existenz an vielen Orten, „oder zu vielen Zeiten, vervielfältiget würde, „allemal dieselbe Wirkung ohne Ausbleiben „und Abänderung erfolgte. Unentscheidend „würde also eine Ursache seyn, der man eine „Wirkung zuschreibt, die bald kömmt, bald „ausbleibt, bald mit einer andern Wirkung „verwechselt wird. Es ist völlig gewiß, daß „eine unzureichende Ursache auch unentschei„dend sey. — — Aber jetzt folgt eine der „wichtigsten Fragen in der Philosophie, näm„lich, ob eine jede zureichende Ursache auch „entscheidend sey, das ist, ob sie in jedem „Falle ihrer Existenz, ohne daß die Wirkung „jemals ausbleibt oder verändert wird, alle„mal einerley Wirkung habe.„ Um den Unterschied noch deutlicher zu machen, so erläutert ihn der Herr Prof. Basedow S. 199. l. c. durch folgende Erdichtung: „Gesetzt, die „jetzige Welt, oder ganze jetzige Natur hörte

„gänzlich auf; gesetzt, Gott wirkte noch ein-
„mal, (wenn wir so reden dürfen) auf ganz
„ähnliche Art unmittelbar ebensolche Dinge,
„als er bisher unmittelbar gewirkt hat, und
„und zwar in ähnlicher Zeitordnung und Raum-
„ordung; so würden alle von Gott gewirkte
„Ursachen ganz genau eben so wirken, als sie
„bisher gewirkt haben; es würde ganz genau
„eine eben solche Reihe von Bösem und Gu-
„tem, von Laster und Tugend, von Gemüths-
„characteren, Handlungen und Schicksalen
„auf einander folgen, als jetzt gefolgt sind;
„es würde die Geschichte der Natur, der Fa-
„milien, der Künste und Wissenschaften, der
„Staaten und Religionen ganz genau eben
„dieselben seyn, als sie itzund sind. Diese
„Meynnng hat derjenige, welcher keine
„andere existirende Wirkung glaubt, als
„die durch entscheidende Gründe, oder ent-
„scheidende Ursachen geschicht. Hingegen
„wer sich in dem erdichteten Fall vorstellet,
„daß in manchen Stücken andere Dinge seyn
„und geschehen würden, als bisher gewesen

„und geschehen sind, der glaubt, daß Dinge
„zur Existenz kommen, die nur von unent-
„scheidenden Ursachen abhängen.„

Welche Wirkungen sollen nun aber aus unentscheidenden Ursachen entstehen können? Nur die Gründe derjenigen verdienen hier mit Aufmerksamkeit überdacht zu werden, welche gewissen Geistern eine solche Kraft zuschreiben, bey ähnlichen Umständen zu handeln und nicht zu handeln; denn das, was man den Epikuräern und andern beschuldiget, geht uns hier nichts an. Da nun die Vorstellungen die Ursache *d)* von der An-

d) Eigentlich versteht man unter einer Ursache ein Ding, mit dessen Wirksamkeit der Erfolg einer andern Sache verknüpfet ist; allein man nennet auch die unwirksamen Umstände, die nöthigen Bedingungen, Ursachen. Was der Verstand für eine Ursache von der Anwendung der Kraft des Willens sey, kann ich hier noch nicht genauer bestimmen. Ueberhaupt aber bitte ich Sie recht herzlich, sich eine bessere Erkenntniß von Ursachen und Wirkungen anzuschaffen. Lambert, Crusius, Darjes, Feder,

Anwendung der Kraft des Willens sind, so sind also a priori betrachtet, die zween Fälle möglich; nämlich entweder sind sie entscheidende Ursachen von der Anwendung der Kraft des Willens oder unentscheidende. Im erstern Fall heißt es so viel, als: einerley Vorstellungen thun allezeit die nämliche Wirkung, wenn der Wille in dem nämlichen Zustand ist *e*); im andern: einerley Vorstellungen thun nicht allezeit die nämliche Wirkung, wenn auch der Wille in dem nämlichen Zustand ist — nur verbitte ich die Uebereilung, die hier bey den Wolfischen Streitigkeiten oft begangen worden ist, daß man auch die wirkliche Vollbringung einer Handlung, mit zu den Ursa-

der, Basedow u. s. w. werden Ihnen gute Dienste thun. Denn, gestehen Sie es nur -- Sie wissen nichts, als etwa ein bischen Wolfische Philosophie. Wenn Sie aber meinen Rath folgen werden, so werden Sie bekennen: daß zwischen Himmel und Erde vieles sey, was nicht in Ihrem Compendium stehet. S. Wieland, wo ich nicht irre, im Agathon.

e) S. 65, 66 und 124.

chen zählt, von welchen sie doch eben die Wirkung seyn soll. Man weiß in der That nicht, was man sagt, wenn man spricht: es müsse etwas deßwegen eine entscheidende Ursache gehabt haben, weil es ja wirklich geschehen — — eben als wenn dieses nicht die Frage selbst wäre, worüber gestritten wird. Und dennoch kommen solche Fehler in vita philosophica häufig vor.

Dieses vorausgeschickt, so fragt sichs nunmehro:

1) Ob es solche Handlungen, Actionen, Thätigkeiten gäbe, welche aus unentscheidenden Ursachen entstehen *f*).

Wenn es dergleichen giebt, so wird man sie mit dem größten Recht frey nennen können;

f) Man lese nun die ganze Abhandlung des Hrn. von Joch, so wird man mir gewiß zugeben, was ich S. 65. Not. t) behauptet.

nen; dem Subject, welches eine solche Kraft hat, ist alsdenn die **Freyheit** zu zuschreiben. Allein vielleicht kann man auch frey seyn, Freyheit haben, wenn alles aus entscheidenden Ursachen entstehet? Dieß glauben Basedow, Wolf, Leibnitz und viele andere Philosophen *g*). Hieraus entsteht also diese Frage:

2) Ob Wirkungen, die aus entscheidenden Ursachen entspringen, dennoch frey seyn können?

Ich gestehe aufrichtig, daß wenn das letztere möglich seyn sollte, ich wenigstens keinen

g) Eine allgemeine Anmerkung muß man hier nicht aus den Augen lassen: Die, welche sich nur unbestimmt ausgedruckt haben, muß man deswegen nicht beschuldigen, als wenn sie just das falsche geglaubt hätten. Aber wer sagt: wir haben keine Freyheit, der kann die Erklärungen nicht erwarten, welche man aus Billigkeit andern macht. Die ältern Philosophen haben freylich das Unbestimmte in dem Satz des zureichenden Grundes noch nicht so entdeckt, als in den neuern Zeiten; aber Hr. v. Joch schrieb ja 1770. Ergo --

Grund wüßte, warum ich bey unsern Handlungen unentscheidende Ursachen annehmen sollte, ob sie gleich bey andern Geistern dennoch statt finden könnten. Denn wir sind allezeit mehr beruhiget, wenn wir aus entscheidenden Ursachen erklären, als wenn wir zu den unentscheidenden unsere Zuflucht nehmen. Eher werden daher die Vertheidiger der Freyheit keinen festen und sichern Standpunct haben, aus dem sie die Beweiße und Gegenbeweiße in ihrer wahren Gestalt betrachten können, bis sie ausgemacht, daß entscheidende Ursachen alle Freyheit in der Welt aufheben. Zuerst also muß ich mit der zwoten Frage fertig werden.

Bey dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, Ihnen etwas zu sagen, was Ihre Lehre im Ganzen betrifft. Diese ist meiner Einsicht nach, weiter nichts, als eine richtige Folge, aus der Leibnitz-Wolfischen Philosophie. — In den Prämißen stimmen Sie vollkommen mit den Wolfianern überein; aber in der Conclu-

clusion? — Hier zeigt sich der Unterschied. Sie — das gestehe ich eben so gerne, als ich Ihre Fehler nicht verschweige — Sie schließen richtig, die Wolfianer aber läugnen aus allen Leibes- und Seelenkräften, was doch richtig folgt — nämlich, daß nach Ihrem System die Freyheit nicht bestehen könne. Um nicht zu weitläuftig zu seyn, will ich nur aus Wolfens Metaphysik mit einem einzigen Paragraphen meine Meynung bestätigen. Nur thun Sie sich ja deswegen noch nichts darauf zu gut, daß Sie aus gewissen Prämißen besser geschlossen, als die Wolfianer; denn ich werde dieser kleinen Freude, durch die Bekanntmachung eines begangenen Fehlers, der noch darzu weit größer ist, bald ein Ende machen.

Wolfens eigene Worte sind folgende: *h*) „Die Freyheit ist nichts anders, als das Ver„mögen der Seele durch eigenes Willkühr aus

h) S. dessen Metaph. §. 519. ed. 7.(1738), p. 317.

„zweyen gleich möglichen Dingen dasjenige zu „wählen, was ihr am meisten gefället, als ein „Buch, welches wir im Buchladen sehen, ent= „weder zu kaufen, oder den Kauf zu unterlas= „sen, oder (welches gleich viel ist) sich selbst zu „demjenigen zu determiniren, dazu sie weder „ihrer Natur nach, noch von etwas von außen „determiniret ist.„

Diese Erklärung klingt an sich betrachtet, sehr gut. Welche Unachtsamkeit würde es aber verrathen, wenn man nicht leichtlich ein= sehen wollte, daß sie in dem System dieses Philosophen das wirklich nicht bedeute, was sie zu bedeuten scheinet, wenn man sie nicht mit dem vorhergehenden und folgenden verglei= chet! Ich erstaune ganz, wenn ich §. 521. lese: „Es ist nicht zu läugnen, daß ein „Mensch, der etwas als besser erkennet, un= „möglich das schlimmere ihm vorziehen kann, „und es solchergestalt nothwendig geschiehet, „daß er das bessere erwehlet. Allein diese „Nothwendigkeit ist der Freyheit nicht zuwi= „der:

„der: denn der Mensch wird dadurch nicht
„gezwungen, das bessere zu erwehlen, weil
„er auch das schlimmere erwehlen könnte,
„wenn es ihm beliebte, indem eines sowohl,
„als das andere vor und an sich selbst möglich
„ist.„ Heißt das nicht, sich selbst widerspre-
chen, oder in jedem Augenblick die Streitfrage
verändern? Man überdenke nur die Jdeen:
es ist nnmöglich, daß ein Mensch das
schlimmere dem bessern vorziehen kann —
(hier ist doch wohl die Rede nicht von dem,
was an sich betrachtet, sondern in diesen und
jenen Umständen unmöglich ist?) eben dieser
Mensch ist nicht gezwungen, weil er auch
das schlimmere erwehlen könnte, wenn es
ihm beliebte — Wie? beliebte! Kann
mir denn das belieben, was unmöglich ist?
Doch wir wollen den Grund hören: Weil
eines sowohl als das andere vor und an
sich selbst möglich ist. Hier ist die offen-
barste Veränderung der Streitfrage — es ist
gar keine Antwort, auf das, wornach eben
ge-

gefragt wurde. Man überlege nur, ob das eine Antwort sey, wenn ich erst frage:

ob ich in den Umständen — nach diesem oder jenen Gedanken- und Willens-System anders handeln könne?

und man antwortete, wie Herr von Wolf:

Es ist zwar unmöglich, daß du in diesen Umständen anders handeln kannst, allein an sich betrachtet, — d. i. wenn ich entweder von den besondern Umständen, in denen du dich befindest, abstrahire, oder andre an der jetzigen Stelle setze — ist es sehr wohl möglich, daß du anders handelst, wenn es dir nur beliebte.

Dieses empfanden Sie wohl, M. H.; Denn einige Stellen in Ihrer Abhandlnng verrathen sehr deutlich, daß Sie mit der gewöhnlichen Provocation auf das, was an sich, oder in einer andern Welt möglich ist, nicht

nicht zufrieden sind *i*). Sie sahen wohl ein, daß nach dem Wolfischen Begriffen keine Freyheit übrig bleiben könne; ob man gleich sehr unbillig seyn würde, wenn man glauben wollte, Wolf und sein ganzes aner-Heer hätten wider besser Wissen und Gewissen etwas anders gelehrt als geglaubt — denn Wolf und seine Anhänger *k*) wollen doch für Vertheidiger der Freyheit gehalten seyn. — Also, wie gesagt, Sie waren hierinnen klüger, als viele andere, welche sich mit jener unschicklichen Antwort befriedigen und dermaßen hintergehen lassen, daß sie nicht merken, wie ihre angenommene Begriffe die Existenz aller freyen Handlungen unmöglich machen. Aber — warum nützten Sie die hier erkannte Wahrheit nicht? warum verfielen Sie auf einen andern Abweg, der weit gefährlicher ist? Anstatt daß

i) Man sehe z. E. S. 14, 16, 17, 121. und in andern Stellen.

k) Ob nicht einige mehr, andere weniger zur Fatalisterey beygetragen, mag ich jetzt nicht untersuchen.

daß sie hätten darüber nachdenken sollen, ob nicht vielleicht die Prämißen falsch wären, aus denen eine Wahrheit folgte, wider welche sich ihre ganze Empfindung empöret — so sehr empöret, daß Sie noch immer gestehen müssen, Sie glaubten frey zu seyn, indem Sie der Welt das Gegentheil beweißen wollten *l)* — anstatt, daß Sie durch die Empfindung in sich selbst hätten hinein schauen, die verschiedenen Kräfte und Wirkungen Ihrer Seele betrachten, und so weit, als es möglich, in das innere derselbigen eindringen sollen; anstatt dieser wichtigen Beschäftigung, hängen Sie nur blos der Conclusion nach, Sie suchen sie immer mehr zu bestätigen, und verachten dabey die Empfindung, tödten sie, und gerathen auf Abwege, die um so viel gefährlicher sind, weil Sie, wie ich bald zeigen werde, alle Grundsätze der Erkenntniß der Wahr-

l) Man sehe S. 40, 44, und viele andere Stellen Ihrer Abhandlung.

Wahrheit, untergraben. Sie sagen S. 69. „daß Sie so gar die Poeten geplündert, um „die Stützen der menschlichen Freyheit zusam„men zu tragen.„ Möchten Sie doch lieber gute Philosophen geplündert haben! Jedoch — ich kann Ihnen auch mit Poeten dienen; es fällt mir z. E. eben eine Stelle aus Wielanden ein, die sehr schön ist:

„Aber wie viele Philosophen weben sich
Systeme von Träumen?

Von der Wahrheit, die Sie so sehr verlassen, sagt der nämliche große Dichter:

Erlernet von ihr nicht Himmel umspannen,
Oder die stillarbeitenden Kräfte der Wesen erforschen,
Und die Kunst der Natur, nicht Gottes Tiefen ergründen,
Seine Mäander entwickeln, noch jene Ketten entdecken,

Welche die irdische Welt an die idealische binden, *m*)

Die in unsterblicher Schöne vorm Auge des Ewigen schwebet.

Aber sie öfnet die Augen und weht die Nebel des Irthums

Und der Gewohnheit hinweg — — — —

— — — — — —

— sie lehrt ihn empfinden, und aus der Empfindung

Mit Betrachtung vermählt, Gedanken zeugen.

Sehen Sie, so hätten Sie Philosophie aus Poeten lernen können. Ob gleich die meisten zu viel

m) Welch eine Verwegenheit ist es also, alles aus mechanischen Ursachen erklären zu wollen! Freylich ist es wahr -- Ihre Meynung gefällt vielen, weil alles so natürlich zu zugehen scheint; allein was man im physischen gewinnt, verliert man wieder, wenn man nunmehro die ganze Welt auf Gott referirt. Nach Ihrer Methode wird der Knoten nicht aufgelößt, sondern zerschnitten. Lassen Sie sich also das, was der Dichter sagt, wohl zu Herzen gehen. Vielleicht sehen Sie ein, daß Sie in der schon oben S. 20. angeführten Stelle Ihre Endlichkeit vergessen!

viel empfinden, und zu wenig denken; so fehlt es im Gegentheil auch nicht an Philosophen, welche, just so wie Sie, nur denken, und nicht empfinden wollen.

Drum wars der Mittelweg, den Weise stets betraten.
Zu sinnlich macht zum Vieh, und ohne Sinn zum Stein.

Es wäre mir was leichtes, noch verschiedene Dichter zu bestehlen, wenn ich es nicht für eine Nebensache hielte, ein philosophisches Pastoralschreiben mit Versen auszutapeziren. Doch der Philosoph muß ja, nach Ihrem Ausspruch S. 99, auch bisweilen mit den Wölfen heulen; wie viel lieber werde ich also mit Ihnen aus unsern schönen Geistern ein Verslein anstimmen? Ich meyn' es wirklich gut mit Ihnen — ich wollte Ihnen auch alles herzlich gerne zu gefallen thun, wenn Sie nur nicht gar zu sehr tändelten. Ueber alles wischen Sie weg, so bald Sie nur auf einen

Punct kommen, durch welchen Sie auf den rechten Weg kommen könnten.

Sehr deutlich merkt man dieses in Ihrer Abhandlung. Sie müssen irgend einmal der Wahrheit sehr nahe gewesen seyn, weil Sie einsehen, daß keine Freyheit statt finde, wenn die Seele allezeit nach Vorstellungen des Besten handeln muß. Hätten Sie nur einen solchen glücklichen Augenblick nicht vorbey gelassen, so würde gewiß ihre ganze Chimäre verschwunden seyn. — Nunmehro aber wundere ich mich eben so wenig, wenn Sie nicht nur alle freye Handlungen leugnen, sondern auch den Begriff der Möglichkeit so enge machen, daß Sie nichts als was noch wirklich werden wird, möglich nennen, als wenn ich in einer camera obscura sehe, daß Leute auf dem Kopfe gehen, die etwa so groß sind, als Swifts Lilliputier. Wahrheiten werden oft eben so wenig richtig erkannt, als sinnliche Sachen richtig empfunden. Unsere äussern Sinne lehren uns nur unter gewissen Be-

din-

dingungen Wahrheit — eben so auch die innern. Wer diese Bedingungen nicht kennen lernt, sie nicht aufsuchet, und doch Wahrheit zu wissen glaubt, gleicht einem Gelbsüchtigen, der sich einbildet, alles sey gelb, weil es ihm so scheinet. Man muß nicht nur wissen, in wie ferne wir unserer Vernunft glauben können, sondern auch die Schranken und Lücken derselbigen nie vergessen.

Wenn der Verstand der Menschen versagte Wahrheit zu suchen,
Sich in pfadlose Tiefen hinab läßt, und ganz von den Sinnen
Abgerissen seyn will, dann lacht der Irthum und mengt sich
Unter die allzu zarten Begriffe. Wie selten ists möglich,
Unter tausend kaum sichtbarn verschlungnen Ideen, die wahren

Stets vor den falschen zu kennen, und wenn
man sie kennt, zu verhindern,

Daß sie nicht wieder entschlupfen und sich im
Haufen verlieren?

Lassen Sie uns also die Idee auch fest halten, worinnen ich mit Ihnen völig überein komme; daß nämlich keine Freyheit statt finde, wenn das anders handeln können, bey allen individuellen Umständen nicht möglich ist. Hier lacht der Irrthum, wenn man, wie ich schon gesagt, sich damit vertheidigen will, daß doch an sich betrachtet eine andere Action zur Wirklichkeit könnte gebracht werden. *n*) Wer sieht

n) Wem ich noch nicht genug gethan, der sehe des Hn. D. Crusius diss. de vsu et limitibus principii rationis determ. Lips. 1743. p. 6. sq. und noch deutlicher in seiner Metaphysik §. 125-127. Ferner des verehrungswürdigen Hollmanns Metaphysik, Göttingen 1747. p. 558.; Woher kömmt es aber, daß Wolfens Begriff von der hypothetischen und absoluten Nothwendigkeit, Ontolog. §. 302, von den meisten Compendienschreibern immer noch abgeschrieben

sieht die Schwäche dieser Ausflucht nicht ein?

Den möcht ich sehn, der hier nichts fühlt
Wo jeder fühlen muß!

Dieses sahe wohl Hr. Basedow, dieser rechtschaffene und liebenswürdige Gelehrte, ein. Sein Eifer für die Tugend führte ihn natürlicher Weise auf die Untersuchung der menschlichen Freyheit. Denn wer wird nicht

ben worden? Mich dünkt, daß es bloß daher kömmt, weil er wirklich gewissermaßen brauchbar ist. Er dient uns zu einem Kennzeichen im Verstande — und ist das nicht was nützliches? Allein wer heißt nun den Philosophen beym Kennzeichen stehen zu bleiben, und das Wesen der Sache selbst zu vernachlässigen, oder wohl gar jenes mit diesem zu verwirren? In so ferne tadele ich Wolfen und seine Nachbeter, und lobe die Unterscheidung des Hrn. D. Crusius; nur muß man nicht glauben, als wenn Wolfens Begrif gar nichts tauge — welcher Fehler deswegen oft begangen wird, weil es nicht mehr Mode ist, Wolfens Schriften zu lesen, sondern nur so zu urtheilen, wie der Verfasser der inoculirten Liebe von einem gewissen Dichter erzählet:

Wer einen Wolfen liest, Ihr Brüder,
Wer einen Wolfen liest, der ist ein Bösewicht.

einsehen, daß die wahre Tugend — nicht eine Jochische — ohne Freyheit nicht bestehen könne? Dem also, der noch nicht alle Empfindung von Guten und Bösen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster in seiner Seele erstickt hat, wird es nie gleichgültig seyn, ob wir Maschinen, oder freye Kreaturen sind? ob die Religion ein eitles Puppenspiel, ein Raritätenkasten, oder eine göttliche Lehre sey? Ein Mann, wie Basedow, mußte also bey einer so wichtigen Lehre in einem ganz andern Tone schreiben, als wie Sie. Er entdeckte die Schwierigkeiten, die Sophistereyen, die einem jeden aufstoßen, der nur ein wenig nachdenkt. Aber nicht genug, daß er sie nur entdeckt hatte, bemüht er sich auch die Wahrheit selbst in ein helleres Licht zu setzen. Er sagt in seiner Philalethie 1 B. S. 85. „Die streitenden Partheyen haben den Fehler „begangen, ihre besondere Meynung von frey„en Handlungen in die erste Beschreibung der „Freyheit hineinzuschieben, und dadurch den

„Geg=

„Gegner gleichsam zu zwingen, entweder
„dem Menschen die Freyheit abzusprechen,
„und dadurch zum Gelächter zu werden,
„oder zu gestehen, daß die freyen Handlungen
„aus solchen Ursachen geschehen, als sie es ha=
„ben wollen. Keine Sophisterey, kein Be=
„trug im Disputiren, kann größer seyn, als
„dieser. Und so lange sich viele Gelehrte mit
„solchen Sophistereyen behelfen, wird die
„nachdenkende Welt immer in einem Labyrin=
„the bleiben, in Ansehung der Fragen: ob
„wir frey sind, oder ob wir nicht frey sind,
„und in Ansehung des Zwecks und des wahren
„Rechts der Gesetze, der Strafen, der Be=
„lohnungen, mit einem Worte, in Ansehung
„der moralischen Regierung. Man hat also
„mit Recht zu fordern, daß in der ersten Er=
„klärung, oder Beschreibung der Freyheit
„nichts von ihr vorausgesetzt werde, als nur,
„daß sie sey die innerliche Ursache der Ver=
„änderlichkeit unsers Willens durch mora=
„lische Mittel.„

 Uebri=

Uebrigens glaubt Herr Basedow, wie ich schon gesagt, daß alle Handlungen aus entscheidenden Ursachen entstehen. Allein, wenn ich meine Meynung kürzlich sagen soll, so scheint es mir, als ob Hr. Basedow durch Abänderung des Begriffs von der Freyheit die ganze Streitfrage ändere, und also die Schwierigkeiten eigentlich nicht hebe, sondern sie nur auf einige Zeit hinausschiebe. Ich kann für Gott und aller Welt versichern, daß ich mir alle Mühe gegeben, diejenige Meynung zu finden, welche wahr sey, es möchte sie auch behaupten, wer nur wollte — ein Crusianer oder Wolfianer, Basedowianer, und wie sie alle heißen; „denn die Wahrheit ist, wie der Verfasser der Einfälle und Begebenheiten S. „65. saget: schwer zu finden; Nur ein Pfad „führt zu derselben, aber zum Irthum stehen „tausend Wege zur Rechten und zur Linken.„ Da nun Hr. Basedow S. 136. l. c. selbst saget: „daß ihm die unpartheyische Welt das „Zeugniß geben werde, daß er die Lehre von „der

„der Freyheit und Moralität, in ein unge„wöhnliches helles Licht gesetzt habe;„ so hielte ich es für meine größte Pflicht, den Unterricht dieses rechtschaffenen Gelehrten mir nützlich zu machen. Ich dachte oft: vielleicht werde ich so den Hrn. von Joch am leichtesten überzeugen, wenn ich ich ihm nur die Meynung dieses Mannes bekannt mache! Ich schätze die Aufrichtigkeit des Hrn. Prof. Basedows sehr hoch — wird es ihm also mißfallen können, wenn ich Ihnen gestehe, daß ich die Beruhigung nicht gefunden, die er versprochen, und die ich erwartete? Müßte ich mich nicht der Kürze befleißigen, so würde ich Sie lange mit diesem Manne unterhalten; ich würde, ob ich gleich seiner Meynung unmöglich beytreten kann, dennoch Gelegenheit genug haben, Ihnen zu zeigen, wie Sie durch seine Art zu philosophiren, vielen Irthümern hätten entgehen können. Also nur noch ein weniges erlauben Sie mir zu erinnern.

Es gefällt mir zwar, daß Hr. Basedow den Fehler zu vermeiden sucht, für welchen ich auch beym Begriff des Willens (S. 60, 84.) gewarnet habe; indem er den Begriff von Freyheit und Moralität bestimmt, ohne eine der gewöhnlichen Meynungen als wahr vorauszusetzen. Allein auch dieses sonst lobenswürdige Verfahren kann gemißbrauchet werden, wenn man einen Begriff so gar nach der Meynung derjenigen einrichten will, welche man eben eines Irthums beschuldiget. Ich glaube hierinnen liegt die Ursache, warum Basedow, ob gleich aus guter Absicht, den Rechten der Wahrheit etwas vergeben. Er glaubet, (in der Philalethie 1 B. S. 84.) „die „Uebereinstimmung aller streitenden Partheyen „verlange von uns, der innerlichen Ursache „unserer Veränderlichkeit durch moralische „Mittel, den Namen der Freyheit zu ge„ben.„ Er sucht seine Behauptung durch den Sprachgebrauch zu unterstützen, indem man ja die Frage: ob wir frey sind? eher mit Ja beantworte, als man ausgemacht, durch wel-

cherley Ursachen die freyen Handlungen geschehen. Sollte wohl dieser Grund hinlänglich seyn, die gemachte Abänderung zu rechtfertigen? Antwortet man nicht auf viele Fragen — und zwar richtig, ohne alles genau angeben zu können, was bey der Antwort vorausgesetzt werden muß? Ich glaube daher, daß der Grund, weßwegen Herr Basedow den Begriff der Freyheit zu sehr erweitert, wegfalle, wenn man sich nur aus der Logik erinnert, wie die gemeine und gelehrte Erkenntniß beschaffen sey. Der Gelehrte und der Ungelehrte werden durch die innere Empfindung von der Existenz der Freyheit überzeugt. Dieser weiß freylich die subtilen Unterscheidungen nicht, die bey einer jeden Causal-Untersuchung vorzukommen pflegen; aber jener — der sollte sie wenigstens wissen. Dem ohngeachtet fühlt der Ungelehrte das in concreten Ideen, woraus der Gelehrte abstracte Wahrheiten zeuget. Wenn daher Basedow saget, daß man die Frage: ob wir frey sind! eher beantworte, als man ausgemacht, durch welcherley Ursachen freye Handlungen zur Wirklich-

lichkeit kommen; so kann hieraus unmöglich folgen, daß man auch in dem Begriff der Freyheit die Art, wie unser Wille wirke, nicht hinein bringen dürfe; denn eben deswegen verlangt man einen Begriff, um das, was man nur empfunden, in einen abstracten Begriff aufzulösen. Man sage mir nur, wer die sind, welche mit Ja antworten. Entweder sind es Leute, welche nur eine gemeine Erkenntniß haben — diese können freylich nicht sagen, ob unsere Handlungen aus entscheidenden oder unentscheidenden Ursachen entstehen, weil sie den Unterschied gleichsam gar nicht wissen; sie sagen also weiter nichts, als was ihnen ihr sensus veri lehret. Nun ist aber hier die Rede von einem abstracten Begriff; wie kann man also schließen: weil solche Leute jene Unterscheidung nicht wissen, Ergo braucht man bey Bestimmung des Begriffs von der Freyheit auch nicht mit darauf zu sehen? Eine Instanz werde ich hernach noch anführen — oder eine gelehrte; diese werden gewiß nicht so bald antworten; wenig-

nigstens dürfen sie nicht, wenn sie wissen, was die Frage: haben wir Freyheit? eigentlich ausdrücken soll. Beyde aber geben dadurch zu allerhand Mißverständnissen Gelegenheit, weil man sich oft in Ansehung des Grads der Freyheit, ja so gar darinnen irret: ob eine Handlung, die bey dieser oder jener Person, in diesen oder jenen Umständen frey war, auch jetzt, mutatis circumstantiis, frey genennet werden könne? Wie vorsichtig muß man also seyn, wenn man hier aus dem Sprachgebrauch den Umfang des Begriffs der Freyheit bestimmen will? So wie man den Begriff vom Willen überhaupt, gemeiniglich zu enge einrichtet, eben so hat man den Begriff der Freyheit meistens weiter gemacht, als es hätte geschehen sollen.

Es scheint mir also 1) als ob Hr. Basedow den Unterschied der zwey Fragen in der Application -- denn die Theorie steht §. 54. l. c. -- aus der Acht gelassen: welche Actionen nennt man frey? und welche sind frey? Etwas un-

unbillig ist es daher, wenn Basedow S. 117. spricht: „die Indeterministen beschuldigen ih„re Gegner, daß sie keine wahre Freyheit der „Handlungen glauben. Eitles Wortspiel! „denn es beruht darauf, daß es den Indeter„ministen gefallen hat, das Wort Frey„heit nur zu brauchen von Handlungen, de„nen sie unentscheidende Ursachen zu schreiben.„ Nicht übers Wort streiten wir — nicht deßwegen nennen wir nur das frey, was aus unentscheidenden Ursachen entstehet, weil es uns beliebt, sondern aus Gründen geschiehet es, aus Gründen, die uns nöthigen zu bekennen, daß nach der entgegen gesetzten Meynung die Tugend nichts anders als Glück, und Laster nichts anders als Unglück sey, daß also der Unglückliche zu viel Entschuldigung habe, und über die Gerechtigkeit Gottes klagen könne u. s. w. Daß man aber bisweilen das Wort Freyheit braucht, wo es nicht gebraucht werden sollte, daß man statt wollen überhaupt, sagt man wolle es frey, das darf man keiner Par-

thyen

chen imputiren. Werden nicht die meisten Wörter oft unrecht gebraucht?

Es beantwortet daher 2) Hr. Basedow eigentlich nicht die Frage, ob wir einen freyen Willen, sondern nur überhaupt die, ob wir einen Willen haben? Weil die Freyheit eine species vom Willen ist, so sieht man hieraus a priori ein, woher es komme, daß alle Vertheidiger der Freyheit darinnen übereinkommen, daß die Freyheit die innerliche Ursache der Veränderlichkeit unsers Wollen durch moralische Mittel sey. Aber ist sie nicht mehr? oder muß sie nicht mehr seyn? Und was heißen wohl hier moralische Mittel? Hr. Basedow setzt bey dem Begriff, den er S. 84 giebt, entweder schon voraus, daß es freye Handlungen giebt, oder nicht. Das erstere ist wider seine Absicht, und im andern Falle sagt nunmehro seine Erklärung weiter nichts, als: bey der menschlichen Seele bestimmen gewisse Mittel den Willen, welche bey den Thieren

nicht

nicht vorkommen. Dieser Unterschied aber macht noch nicht, daß die Menschen einer, und die Thiere keiner Impution fähig sind. Denn wenn diejenigen Mittel, welche nur bey uns wirken, z. E. das Bitten, Rathen, Befehlen o) u. s. w. den menschlichen Willen auf eben die Art determiniren, als die Mittel, wodurch der Wille der Thiere determinirt wird, so kann unmöglich der bloße Unterschied der Mittel, den Begriff von der Moralität der menschlichen Handlungen rechtfertigen. Was gewinnt also Hr. Basedow, daß er den Begriff der Freyheit und Moralität erweitert? Nichts als daß er, statt auf die Frage zu antworten, was sind moralische Mittel und wie unterscheiden sie sich von andern? nur einen Unterschied macht, unter Bewegungsgründen thierischer und menschlicher Handlungen, und also die eigentliche Frage: wie jene

o) Diese Exempel führt Hr. Basedow an. Mancher dürfte freylich einwenden, daß bey Thieren zwey davon auch nicht ganz unbrauchbar wären!

jene Bewegungsgründe gewisse Wirkungen hervorbringen? ganz unbeantwortet lässet.

Auch gewinnt Hr. Basedow gar nichts, wenn er S. 117. ferner saget: „Beyde Partheyen theilen die Zustände der Menschen, „in zwey *p*) Claßen, zu deren einer die Verdauung und die Circulation des Geblüts, zu „deren anderer das Reden und Schreiben gehört. Wohlan! diese beyden Classen mögen A und B heißen. Der Determinist „und Indeterminist sind niemals uneinig, ob „diese oder jene Handlung zur Classe A oder „zur Classe B gehöre. Sie haben auch beyde „die Gewohnheit, für A die unfreye Classe, „für B die freye Classe zu sagen. Ist es „denn nicht völlig wider den vernünftigen „Zweck einer Benennung, wenn der Indeterminist

p) Dieses ist nicht ganz richtig. Man unterscheidet actiones animales, naturales und vitales und gemischte Actionen. Aus einem andern fundamento dividendi könnte man sie in freye, nicht freye und gemischte eintheilen --

„nist sich rühmt, allein freye Handlungen zu „erkennen, und seinen Gegner für einen Men„schen ausgiebet, der die Freyheit leugnet?„ Der Fehler, den ich schon bemerket, wird hier wieder begangen. Es kömmt ja gar nicht auf die Worte sondern auf die Sache an. Das natürliche Gefühl der Wahrheit macht, daß so gar der Determinist gewisse Handlungen frey nennt; allein kann er nicht dem ohngeachtet Principia als wahr glauben, welche die Freyheit aufheben? Daß also beyde Partheyen niemals uneinig sind, ob gewisse Handlungen zu A oder B gehören, beweißt weder daß sie frey, noch daß sie nicht frey sind. Wenn man sich nur ein wenig in der Geschichte der Philosophen umgesehen, so wird man wissen, wie oft die Philosophen durch solche divisiones ab objecto — welche schon hie und da nützlich sind, aber auch oft gemißbrauchet werden — sind verleitet worden, **realere Unterscheidungen** zu vernachläßigen, indem sie durch jene schon alles erschöpft zu haben

glaub-

glaubten. Wie sehr bedaure ich also, daß so gar ein Basedow durch eine solche scheinbare Beruhigung, von der Hauptfrage abgekommen ist? Denn daß Sie die ganze Geister= und Körperwelt nur materialiter unterscheiden und von dem formellen Unterschied gar nichts wissen, wenigstens kein Wörtchen davon sagen, darüber wundere ich mich jetzt gar nicht mehr, nachdem ich schon so viel Proben Ihres philosophischen Geistleins angezeigt habe. Aber daß ein Mann, wie Basedow, der mehr Philosophie vor zwanzig Jahren verstand, als Sie nach hundert Jahren — wenn Sie so lange zu leben belieben sollten — verstehen werden, daß dieser Mann, sage ich, der selbst die schwerste Untersuchung der Philosophie, ich meyne die Lehre von entscheidenden und unentscheidenden Ursachen, die ganz über Ihren Horizont zu seyn scheinet, so gut vorträgt, die Begriffe genau bestimmt und deutlich erklärt, auf einmal, vermuthlich aus der sonst

lobenswürdigen und ihm ganz eigenen Liebe, entgegen gesetzte Meynungen zu vereinigen, und beyden nachzugeben, den wahren Begriff der Freyheit fahren läßt, und den ganzen Streit durch den schwankenden Gebrauch des Wortes Freyheit entscheidet, — das bedaure ich aus Liebe zur Wahrheit.

Durch eine Instanz, glaube ich, kann man das Verfahren des Hrn. Basedow noch genauer kennen lernen. Gesetzt ich wollte wissen, ob unser Geist etwas materielles oder immaterielles sey? Würde ich wohl damit zufrieden seyn, wenn jemand, anstatt auf jene Frage zu antworten, also raisonirte: das, was in uns denkt, nennt man Geist. Man bejahet aber die Frage: ob wir einen Geist haben? eher, als man untersucht, durch welcherley Ursachen, Gedanken entstehen. Nun giebt es zwo Partheyen, die eine sagt, ein Geist sey immateriell, die andere aber er sey materiell; diese nennt man Materialisten.

Hr Basedow hält den Irrthum dieser Leute für sehr groß und gefährlich *q*). Was würde er also sagen, wenn der erst genannte jemand ferner so fortführe: Beyde Partheyen theilen die Thätigkeiten der Menschen in zwey Classen, zu deren einer das Denken, zu deren anderer aber alles, was kein Denken, z. E. Bewegung ist, gehöret. Wohlan! diese beyden Classen mögen A und B heißen. Der Materialist und der Immaterialist — man erlaube mir diesen Ausdruck — sind niemals uneinig, *r*) ob diese oder jene Thätigkeit zur Classe A oder zur Classe B gehöre. Sie haben auch beyde die Gewohnheit für A die denkende Classe und für B die nicht denkende Classe zu sagen. Wäre es nun nicht unbillig, wenn ich einen Geist durch eine immaterielle

q) S. dessen Philalethie 2 B. p. 194.

r) Denn der Materialist unterscheidet, eben sowohl denken und bewegen, als der Immaterialist; aber er giebt nur beydes für Eigenschaften eines materiellen Subjects aus.

Substanz definiren wollte, oder wenn ich leugnete, daß ein Materialist ein geistiges Wesen statuirte, weil der Immaterialist nur das für einen Geist erkennet, was immateriell ist? Was würde wohl Hr. Basedow antworten? Würde er nicht sagen: dadurch bekömmt man keinen Begriff von der Beschaffenheit unsers Geistes, daß man nur zwo Classen A und B fest setzet, ohne zu untersuchen, ob sie beyde Eigenschaften der Materie sind oder nicht sind. Freylich ist denken und bewegen nicht einerley. Aber habe ich dadurch, daß es nicht einerley ist, zugleich bewießen, daß bewegen eine Eigenschaft der Materie, und denken eine Eigenschaft eines immateriellen Wesens sey? Und das ist ja doch eben die Frage, worüber gestritten wird. Würde man also durch eine bloße Division ab objecto beruhigt seyn, wenn man wissen wollte, ob der Materialist oder Immaterialist Recht habe? Die Anwendung auf den Begriff des Hrn. Basedow von der Freyheit, kann leicht gemacht werden. So wie man

nämlich

nämlich den wahren Begriff eines Geistes noch nicht hat, wenn man nur setzet, er sey das Subject der denkenden Kraft, oder die Ursache des Denkens — wenigstens kann dadurch in Ansehung des Streits zwischen den Materialisten und Immaterialisten nicht das geringste ausgemacht werden — s) eben so glaube ich, ist der Basedowische nicht hinlänglich, weil in demselbigen gar nichts enthalten, was das Grundwesen der Freyheit ausmachet, und worüber eben gestritten wird. Denn so wie Basedow die Sache vorträgt, ist freylich alles deutlich, leicht und völlig ausgemacht. Aber wird nicht ein jeder denkender Leser, so bald er nur Basedows Meynung ganz überdacht, von neuen fragen: **wovon die innerliche Veränderlichkeit unsers Wollens abhänge? Entweder von entscheidenden Ur**-

s) Man kann es freylich niemanden wehren, wenn jemand die Wörter: Freyheit, Geist, brauchen will, der doch die Sache leugnet. Aber, wie gesagt, ich untersuche nicht, was frey genennt werde, sondern was frey ist, und daher so genennt werden sollte.

sachen — so entsteht abermals die Frage: ob man das frey nennen könne, was nicht anders geschehen kann? Es bleibt hier keine einzige Ausflucht übrig, als die Wolfische (S. 138. u. f.), welche doch so oft und so evident ist widerlegt worden, daß man sich schämen sollte, sie nur noch im Scherze jemanden vorzusagen. Die entscheidenden Ursachen mögen nun moralische *t*) oder physische seyn

t) Ich bitte alle diejenigen, welche den wahren Unterschied des moralischen von physischen einsehen wollen, sich ja nicht durch die gewöhnliche Division ab objecto hintergehen zu lassen. Darinnen kommen alle überein, daß die Moralität Freyheit voraus setze. Hr. Basedow glaubt wirklich freye Handlungen, Sie aber nur den Schein derselbigen. Warum? Sie empfanden vermuthlich das absurde selbst, welches unvermeidlich ist, wenn man Moralität ohne Freyheit statuiren will. In der That aber, wie Sie selbst eingestehen, sind wir nicht frey, und also heißt das eben so viel: als alle Moralität der menschlichen Handlung ist nichts — nur eine Einbildung, ein Hirngespinnst. In so ferne lobe ich Ihre Aufrichtigkeit, daß Sie doch gestehen, was, aus Ihren Grund-

seyn, so bleibt doch die Nothwendigkeit in beyden Fällen einerley. Kann man nun aber Handlungen, welche auf gewisse Ursachen nothwendig erfolgen müssen, wohl noch mit

Grundsätzen folgt; Aber freylich ist es traurig, daß andere mit den nämlichen Grundsätzen Freyheit und Moralität verbinden wollen. Diese aber, welche es oft gut meynen, aber Gelegenheit geben, daß mancher auf den Fatalismus fällt, (z. E. wie Sie) -- sollten folgendes bedenken: nicht deßwegen kann etwas moralisch heißen, weil es eine Wirkung des Willens ist; denn das ist ja selbst etwas physicalisches. Ohne freyen Willen ist keine Moralität möglich, oder man müßte sie auch den Thieren zuschreiben -- und das letztere scheint mir wirklich aus Basedows Begriffen zu folgen, ob er es gleich ausdrücklich läugnet. Denn die Freyheit soll (p. §. 53. in der Philal. 1 B.) in der innerlichen Ursache der Veränderlichkeit unsers Wollens durch moralische Mittel bestehen; warum sollen nun aber moralische Mittel nur die heißen, welche bey den Menschen etwas ausrichten, da zwischen Ursache und Wirkung einerley Nothwendigkeit bey Menschen und Thieren ist? Daraus kann doch warlich kein Unterschied wegen der Imputation folgen, man mag auch sagen, was man nur will. Nun kann man aber den Thieren eine solche inner-

irgend einem Grunde frey nennen, da die hypothetische Nothwendigkeit der absoluten in effectu gleich ist? Oder von entscheidenden —, nur die hieraus entstehenden Handlun-

innerliche Ursache der Veränderlichkeit des Willens nicht absprechen. Also muß man entweder auch den Thieren die Freyheit zuschreiben, oder man muß gestehen, daß Moralität, ohne die Möglichkeit anders handeln zu können, nichts als ein leeres Wort sey. Und so giebt es weder gute noch böse Handlungen --, so schmeißt man alle göttliche Gesetze übern Hauffen. Denn wenn es Gesetze geben soll, so muß die Unterlassung möglich seyn. Aber bey dem System der entscheidenden Ursachen ist es dem wirkenden Wesen nicht möglich, anders zu handeln -- welches augenscheinlich demonstrirt werden kann -- Folglich untersaget das Gesetz etwas unmögliches; (und kann man das wohl von Gott sagen?) und also ist auch keine Handlung wider das Gesetz möglich. Alle Handlungen sind also gut, d. i. den Willen Gottes gemäs. -- Möchten doch alle die, welche die schrecklichen Folgen der Fatalisterey entweder nicht einsehen, oder nicht einsehen wollen, ehe sie eine so wichtige Untersuchung anstellten, vorher die geheime Geschichte des menschlichen Herzens studieren, damit man unpartheyisch das erkennen könnte, was wahr

lungen muß man frey nennen. Man unterscheidet Wille und Freyheit; worinnen kann man aber den Unterschied setzen, wenn man keine freyen Wirkungen, die aus unentscheidenden Ursachen entstehen annimmt? Ich kenne wohl verschiedene willkührliche Eintheilungen; aber jetzt will ich mich nicht mit denselbigen aufhalten.

Alles kömmt nunmehro, da ich mich wegen der S. 135. aufgeworfenen Frage erklärt habe, auf die erstere S. 134. an. Hr. Basedow bemühet sich zu beweißen, daß alles aus entscheidenden Ursachen entstehe; woferne ich also diesen Satz mir nicht vom Halse schaffe, so ist alle meine Mühe umsonst.

Was

wahr ist, und nicht das, was unsern Begierden schmeichelt! Denn wo ist der Mensch, dem sein Gewissen von allen Vorwürfen lossprechen kann? Darf man sich also noch wundern, wenn viele den Fatalismus vertheidigen, ob er gleich gewissermassen, der entsetzlichste Irrthum ist? Wie viele betriegen ihren Verstand durch ihren Willen? —

Was ist also wohl anzufangen? Könnte ich mich Ihnen nunmehro nicht gehorsamst empfehlen, das zweyte Sendschreiben schliessen (welches ohnedem stärker ist, als Sie es erwarten werden), und erst im dritten die entscheidenden Ursachen weg demonstriren? Die Höflichkeit scheint es fast zu erfordern —. Denn erstlich sündige ich ja wirklich ganz wider alle Anweisungen der ältern und neuern Briefsteller; zum andern ist es ja unhöflich, wenn man den Leuten die Hauptsache, worauf alles ankömmt sagt, und deutlich erkläret, beweißet u. s. w. Man setzt sie, natürlicher Weise, dadurch in Verlegenheit, sich nicht über andere lustig machen zu können, — kurz man handelt wider die Socialität, welche gar nicht bestehen kann, wenn man andern durch gewisse Fehler und Unvollkommenheiten nicht Stoff giebt, allerhand artige Unterredungen anzustellen. Ich weiß zwar nicht, ob ich Ihnen just eine Freude machen würde, wenn ich diesen Brief endigte, ohne ganz fertig zu seyn; allein so viel weiß ich, daß es ge-

gewissen steifen Seelen *u*) hier sehr ange-nehm seyn würde. Ich habe Ihnen gleich anfangs verschiedene Urtheile über Ihre Ab-handlung erzählet; warum sollte ich Ihnen nicht auch eins oder das andere über mein er-stes Sendschreiben sagen dürfen? In einem Briefe darf man ja so frey schreiben — dennoch aber will ich Ihnen nur eins im Text und eins in der Note bekannt ma-chen

u) Die, welche Latein verstehen, können hier eine er-bauliche Stelle in Hollmanns jurisprud. natural. p. 152. nachlesen. Nachdem er gesagt, daß eine ge-wisse Unart zumal den Frauenzimmern eigen sey, setzt er hinzu: quo et viri nonnunquam inficiuntur &c. Eben so mag wohl ein anderes Sentiment entstan-den seyn, als hätte ich mich im erstern Sendschrei-ben widersprochen; nämlich ich hätte gesagt: die Lehre von der Freyheit sey schwer, und dennoch thäte ich, als wenn nichts leichter wäre, als Sie zu widerlegen. -- Wenn werden doch einmal solche Raisoneurs das A, B, C, im Denken lernen? Sieht man denn nicht so viel ein, daß eine Lehre schwer seyn könne, welche dennoch ein anderer so elend abgehandelt, daß nichts leichter ist, als die Feh-ler einzusehen und zu widerlegen? Wenn jenes ein Widerspruch, so müßte es auch einer seyn, wenn ich

chen, welche Ihnen gefallen muß, weil sie sehr comisch und wider mich sind. Ein gewisses galantes Herrchen moquirt sich gewaltig darüber, daß gar nichts darinnen enthalten sey. Er hat Recht — denn ich habe ia selbst gesagt und es noch darzu mit größern Buchstaben geschrieben, daß es nur ein Exordium seyn soll. Aber vermuthlich hat er die Stelle nicht gelesen, oder gar nicht verstanden. Denn ist es etwa ein Fehler, wenn man ein Exordium macht?

ich sagte: es sey schwer gute Verse zu machen, aber sehr leicht einzusehen, daß Lienike bis dato noch keine gute gemacht habe. -- Sollte man mir es nun nicht verzeihen, wenn ich aus Dankbarkeit hier Gellerten reden ließe?

Wenn deine Schrift dem Kenner nicht gefällt,
So ist es schon ein böses Zeichen:
Doch wenn sie gar des Narren Lob erhält,
So ist es Zeit sie auszustreichen.

Wenn ich einmal so eitel seyn werde, als Hr. von Joch, so werde ich die vortheilhaften Urtheile großer Männer anführen, auf deren Beyfall, mit Hr. Prof. Froriep zu reden, ich stolz seyn kann, wenn ich anders stolz seyn will. Doch das überlasse ich andern. —

macht? Freylich ist ein Exordium keine ganze Predigt, welches Monsieur Stax aus der Homilie wohl hätte wissen können. Also war auch mein erstes Sendschreiben keine Widerlegung des Hrn. von Jochs — so gar das zweyte ist es noch nicht, sondern nur etwa so viel, als der erste Theil; der andere, nebst der Application, wird schon auch noch seine Aufwartung machen. Da aber die aufgeworfene Frage: ob es Handlungen gäbe, welche aus unentscheidenden Ursachen entstehen? noch mit zum ersten Theil zu gehören scheint, so werden Sie mir erlauben, dießmal wider die Höflichkeit zu handeln; doch können die, welche gerne alles beurtheilen, ohne es zu verstehen, so noch genug wider mich sagen, — und wie gerne gönne ich solchen Leuten dieß Vergnügen, weil sie so unglücklich sind, zu einem edlern und erhabenern unfähig zu seyn? — da ich vielleicht niemals meine Gedanken über Ihre Abhandlung so ausführlich entwickeln werde, als ich es wohl thun könnte, wenn

mich

mich nicht andere Ursachen verhinderten. Es ist genug, wenn ich die Grundsätze widerlege, worauf Ihre Meynung gegründet ist; alle Theile einzeln zu widerlegen, scheint mir nicht nöthig zu seyn. — So viel aus Politesse gegen unbillige Censores. Haben Sie sich doch auch im voraus wider diese Herren — die Frauenzimmer nicht ausgeschlossen — in Sicherheit gesetzt.

Nun weiter im Text. Um bey einer so schweren und wichtigen Untersuchung, mich nicht zu übereilen, so will ich; die S. 134. aufgeworfene Frage in einige andere abtheilen. Was wirklich seyn soll, muß doch wohl auch möglich seyn. Setzt also jene Frage nicht die voraus:

Ob überhaupt unentscheidende Ursachen möglich sind?

Wenn Sie nun möglich sind, so müssen sie deßwegen noch nicht wirklich irgendwo

wo vorhanden seyn. Hieraus entsteht die zwote:

Ob unentscheidende Ursachen irgendwo vorhanden sind?

Weil ich aber die ganze Untersuchung um der menschlichen Handlungen willen angestellt habe, so muß ich besonders untersuchen:

Ob in unserer Seele unentscheidende Ursachen vorhanden sind?

Da es ferner möglich wäre, daß in unserer Seele solche Ursachen wirkten, ohne eben beweißen zu können, daß sie wirken, so fragt sichs:

Ob wir beweißen können, daß in unserer Seele unentscheidende Ursachen vorhanden sind?

Noch mehr — wir können vielleicht überhaupt beweißen, daß wir bisweilen aus unentscheidenden Ursachen handeln; aber es folgt hieraus noch nicht, daß wir in einem jeden individuellen Falle wissen können, ob wir wirklich

aus unentscheidenden Ursachen, d. i. frey gehandelt haben. Hieraus folgt wieder eine Frage:

Ob wir es auch, entweder allezeit, oder bisweilen wissen können, daß wir in diesen oder jenen Umständen aus unentscheidenden Ursachen gehandelt haben?

Sie erstaunen. — Beruhigen Sie sich nur; ich übersehe alle Ihre Fehler, wenn Sie nur aufmerksam seyn, und mich geduldig anhören wollen. Ich bin nun einmal versichert, daß Sie eben kein philosophischer Kopf sind.

— — — Wer durch ein Sieb nicht siehet,
Ist, wie man sagt, unfehlbar blind.

Wieland.

Ich verzeih' es Ihnen also, daß sie die Wahrheit nicht sehen; aber nur bitte ich Sie, nach und nach sehend zu werden. — Und dies ist meine Absicht, warum ich alle jene Fragen einzeln aufgeworfen, damit ich nach

und

und nach den Nebel zerstreuen kann, mit welchen Ihr Verstand umgeben ist.

Ich fange also bey der erstern an. Ich bitte zuvörderst den Begriff von unentscheidenden Ursachen, so wie ich ihn S. 130. aus Hrn. Basedow angeführt, recht mit Aufmerksamkeit zu überdenken. Es bedarf keiner Erinnerung, daß wenn solche Ursachen wirken sollen, sie ein Subject voraus setzen, in dem sie subsistiren. Da ich mich nun jetzt erst blos mit der Möglichkeit beschäfftige, so wird die Frage nach den in derselbigen enthaltenen Begriffen vollständiger also ausgedrückt werden müssen: ob es ein Widerspruch sey, wenn man saget, es sey ein Subject möglich, in welchem bey einer gewissen Bedingung eine solche Action x) entstehen könne, wodurch entweder eine Wirkung entstehet,

 oder

x) Zwischen der wirkenden Ursache und der Wirkung muß allezeit eine Action, oder eine Thätigkeit vor sich gehen. Da nun der Wille den Verstand vor- aus-

oder auch nicht entstehet, welche bey Setzung der nämlichen Umstände nicht just so wieder kommen oder ausbleiben muß? Freylich werden manche über diese Frage ungeduldig werden, weil man wirklich verschiedenes auf einmal denken muß, ehe man eigentlich im Stande ist, zu sagen, ob etwas mögliches oder unmögliches in jener Combination der Ideen enhalten sey. Aber hier kann ich keinen andern Rath geben, als — — so lange darüber zu meditiren, bis man die Sache recht penetrirt hat. Ich will so viel thun, als mir möglich ist; nie aber werde ich so deutlich seyn können, allen Einwendungen ganz auszuwei-

zuwei-

aussetzet, so muß man ja genau acht haben, welches die Action des Verstandes und welches die von jener abhängende Action des Willens sey, und wie endlich daraus die Action der Freyheit entspringe. Ueberhaupt aber muß ich beklagen, daß ich bey Hrn. von Joch gar keine richtige philosophische Principia voraus setzen kann. Oft würde ich sonst kürzer seyn können; aber so -- so muß ich leider so gar bis auf die Logik zurück gehen, wenn ich nur etwas ausrichten will.

zuweichen, da man so gar bey den evidentesten Wahrheiten Ausflüchte macht, und machen kann. Besonders ist die unvollständige Kenntniß der verschiedenen, in den allgemeinen Sätzen, **alles hat seine Ursache**, oder **nichts ist ohne Ursache u. s. w.** enthaltenen Wahrheiten, eine Hauptursache, daß, wenn man sich auch fast zu Tode definirt, distinguirt, demonstrirt, und alle philosophische Handwerksgebräuche angewandt hat, man dennoch mit gewissen Leuten niemals fertig werden kann, weil sie entweder schon zu sehr für gewisse Ideen eingenommen sind, oder wegen anderer Hindernisse, welche der Erkenntniß der Wahrheit entgegen stehen, zu einer so wichtigen Betrachtung ganz und gar keine Receptivität haben.

Um nun aber die Möglichkeit **unentscheidender Ursachen** einigermaßen begreiflich zu machen, muß ich freylich verschiedene Sätze voraussetzen, die ich ohne gar zu weitläuftig zu seyn, hier nicht beweißen kann. Ich wer-

de sie also als Lemmata ansehen. Ich habe gesagt: es sey ein Subject möglich, in welchem bey einer gewißen Bedingung eine solche Action entstehen könne, z. E. beym Willen, an dessen Möglichkeit doch wohl niemand im Ernste zweifeln wird, ist diese Bedingung allezeit eine vorhergehende Vorstellung; eher kann, wie ich oben bewießen, die Anwendung der Kraft des Willens nicht statt finden, bevor sie nicht durch den Verstand *y)* zur Thätigkeit gebracht worden — wodurch eine

y) Hier setze ich also die Thätigkeit des Verstandes voraus. Diese muß freylich wieder eine Ursache haben, u. s. w. (S. die Note *x*) S. 179.) Deßwegen nimmt man endlich gewisse Grundthätigkeiten an, weil doch die Folge von Ursachen und Wirkungen nicht ins unendliche fortgehen kann. (S. D. Crusius Metaph. §. 81.) Und hieraus beweißt man nun eben auch die Möglichkeit freyer Actionen a priori. So sagt z. E. Hr. D. Crusius l. c. „die Reihe der „Thätigkeiten kann nicht unendlich fortgehen, son„dern man muß zuletzt auf erste Actionen kommen, „welche aus der Kraft der Subjecte nicht vermittelst „einer andern Action sondern unmittelbar entsprin„gen.„

eine Wirkung entstehet u. s. w. Dieses einzusehen, muß man vorher den Satz wissen, daß in einem einzigen Dinge — in einer einzigen Substanz mehrere Kräfte seyn können, daß z. E. eine in die andere wirket, eine die andere voraussetzet u. s. w. Ferner: daß es kein Widerspruch sey, daß etwas durch eine Ursachen entstehet, wo vorher nichts war; denn

„gen.„ Solche Actionen nennt er nun actiones primas, Grundthätigkeiten. -- Es lassen sich, heißt es ferner, zweyerley Gattungen derselben denken. Erstlich solche Grundthätigkeiten, welche vermöge des Wesens der Substanz beständig fortdauren, und welche eben das innerliche Wesen der thätigen Substanzen ausmachen. Wenn die Substanz nothwendig ist: so brauchen sie keine fernere Ursache. Dergleichen sind z. E. die Actionen des göttlichen Verstandes. Ist aber die Substanz zufällig: so brauchen sie doch keine weitere Ursache, als daß das Grundwesen der Substanz erhalten wird. Dergleichen sind z. E. die thätigen Kräfte der Elemente. Ferner läßt sich auch eine solche Art von Grundthätigkeiten denken, welche nicht beständig geschehen. Dergleichen sind z. E. die Actionen des menschlichen Verstandes und Willens. Von diesen lassen sich ferner a priori folgende zwey Gattungen den-

wenn man dieses nicht zugeben will, so muß man leugnen, daß es Thätigkeiten geben kann, welche etwas von sich selbst unterschiedenes hervorbringen können — also muß man die Ewigkeit aller existirenden Dinge annehmen; denn wo sollten sie sonst hergekommen seyn? Solche Thätigkeiten kann man aber aus keinem andern Grunde leugnen, als weil es uns unbegreiflich ist, wie aus **Nichts** Etwas werden könne;

denken: Nämlich 1) solche, welche bey gewissen Umständen dergestalt geschehen müssen, daß sie bey Setzung derselben nicht außenbleiben können. Dergleichen sind z. E. die Empfindungen. Wenn man eine schöne Person sieht, so sieht man sie ein andermal wieder eben so, wenn das Organon der Empfindung, der Gegenstand der auf dasselbe wirkt, der Beobachter, und die übrigen äußerlichen Umstände, wie vorher beschaffen sind. 2) Solche, welche durch die darzu erforderten Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden, und daher bey Setzung derselben zwar geschehen, aber auch unterbleiben, oder anders gerichtet werden können. Diese ganz abstracten Begriffe können bey Untersuchung der zwoten Frage, auf Gott applicirt werden. Vielleicht werden sie dadurch deutlicher!

könne; allein begreifen wir denn etwa die Art und Weise, wie ein einziges Sonnenstäubchen fortdauert? Man kann gar nichts erklären, wenn man nicht endlich auf gewisse Grundthätigkeiten kömmt, welche etwas von sich selbst verschiedenes hervor bringen können. Daß dieses aber nichts widersprechendes sey, können wir wenigstens so lange glauben, bis uns diejenigen, welche es leugnen, das widersprechende zeigen werden — dann wollen wir uns dafür bedanken. Nun nur noch einen Satz, den ich brauche: der Wille ist die Ursache alles dessen, was ein Geist wirkt, und was dennoch von seinen eigenen innerlichen Thätigkeiten verschieden ist z). Um nicht weitläuftig zu seyn, so rechtfertige ich den Satz also: wo können wohl solche Grundthätigkeiten seyn, deren Möglichkeit ich nur eben behauptet? Wer ein Subject weiß, in dem er

 sie

z) S. Basedows theoret. System der gesunden Vernunft 1 Buch p. 66.

sie mit mehrern Grunde einquartiren kann, als in einem Geiste, der beliebe es mir zu sagen; wo nicht, so sehe ich nicht ein, warum man nicht meiner Meynung seyn wollte. Sind sie aber in einem Geiste, so frage ich: ob sie in der denkenden oder wollenden Kraft sind? Es läßt sich kein Wollen ohne Denken vorstellen. Wohl aber läßt sich ein Begriff von einer Art des Wollens machen, welches ohne Wollen geschiehet. Gesetzt also, es wäre ein Geist ohne Willen vorhanden, so könnte man ihm keine solche Thätigkeit zuschreiben, als wir hier brauchen; denn durchs Denken kann nichts, was vom Denken und Wollen verschieden wäre, unmittelbar hervorgebracht werden. Wenigstens müssen wir so viel zugeben, daß es für uns ganz undenkbar sey, wie z. E. durch eine bloße Vorstellung etwas erschaffen werden könne. Wer wird wohl sagen: die Welt sey ein bloßer Effect des Verstandes Gottes? Aber das sagt man: die Welt sey durch den Willen Gottes entstanden, nachdem er sich dieselbige als ein mögliches Object

vor-

vorgestellt; ob wir gleich abermals die Art und Weise nicht einsehen. Wenn es also, wie ich voraus setze, nothwendig ist, gewisse Thätigkeiten anzunehmen, wenn durch das Denken nichts von der innerlichen Thätigkeit verschiedenes hervor gebracht werden kann, so muß also der Wille von allen den Wirkungen die eigentliche Ursache seyn, welche von der agirenden Kraft kein Theil, keine Determination, keine blos aus einer unwirksamen Ursache entstehende (S. 132. in der Note *d)* Folge sind, sondern a causa efficiente wirklich hervorgebracht werden.

Nunmehro kann ich sagen, die Möglichkeit unentscheidender Ursachen zeige so viel an, als es sey möglich, daß durch die Action des Verstandes eine Action des Willens entstehe, und durch diese eine Action, welche darinnen bestehet, daß sie von der Möglichkeit zu handeln zur Wirklichkeit fortschreiten kann. Die thätige Kraft determinirt sich also selbst zu einer unter mehrern Arten zu agiren, welche ihr, caeteris paribus d. i.

in

in so ferne es die jedesmalige Beschaffenheit der denkenden und wollenden Kraft nicht verhindert oder unmöglich macht, allerseits vollkommen möglich sind. Nur muß, wenn etwas aus einer unentscheidenden Ursache entstehen soll, die wirkende Kraft dergestalt thätig seyn, daß die Thätigkeit, vermöge welcher sie einen von den möglichen Fällen hervor bringet, nicht wiederum eine entscheidende Ursache voraus setzet; sonst verändert man auf einmal die Streitfrage.

Ich kann nicht umhin, ehe ich noch einen Versuch einer leichtern Vorstellung der Möglichkeit unentscheidender Ursachen, vortrage, mich über eine sehr gewöhnliche aber sehr unschickliche Einwendung zu beschweren. Man sagt: wer unentscheidende Ursachen statuire, der schließe von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Beweißt dieser Einwurf nicht deutlich genug, daß er gar nicht hieher gehöre? Nicht davon ist die Frage, ob man von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schliessen

sen dürfe — wer behauptet das? sondern davon, ob thätige Ursachen möglich sind, welche von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortschreiten können? Wer dieses leugnen will, muß es doch wohl nicht ohne Ursache leugnen, so wie wir es nicht ohne Ursache behaupten. Bald werde ich Gelegenheit haben, beyde Theile zuverhören — und dann urtheile man, welches vernünftiger sey, das erstere oder das andere.

Gesetzt, die bisherige Methode gefalle meinen Gegnern nicht; gesetzt mancher Kopf habe eine zu große vim inertiae, als daß er die verschiedenen Begriffe, welche bey der Möglichkeit unentscheidender Ursachen müssen zusammengedacht werden, wirklich zusammendenken könnte, so will ich noch einen Vorschlag thun. Man nennt oft das unmöglich, wovon wir nur nicht einsehen, wie es möglich ist. Derjenige nun, welcher etwa die Möglichkeit unentscheidender Ursachen leugnen sollte, gebe nur recht auf sich achtung, so wird er gewahr

wahr werden, daß er das Wort: unmöglich, anders gebraucht, als es die eigentliche Bedeutung desselbigen verlanget. Da wir aber, nach den natürlichen Gesetzen des Denkens, berechtiget sind, etwas, das nur einigen Schein der Möglichkeit hat, so lange für möglich zu halten, bis uns die Unmöglichkeit gezeigt wird, so ersuche ich Sie und alle Ihre Verehrer hiemit sammt und sonders, mir die Unmöglichkeit entweder zu beweißen, oder widrigenfalls mir einzugestehen, daß unentscheidende Ursachen nichts widersprechendes sind *a*). Es kömmt allerdings sehr viel darauf an, daß man erst hier einig wird. Denn wenn unentschei-

a) Es werden wohl sehr wenige seyn, welche in terminis die Möglichkeit unentscheidender Ursachen leugnen. Eine andere Frage aber ist es: welche Philosophen, nach ihrem System, die Möglichkeit aufheben oder zugeben? In so fern erwießen werden kann, daß unentscheidende Ursachen nur eine Eigenschaft der Geister sind, in so fern ist alsdenn auch erwießen, daß sie alle die leugnen, welche überhaupt keine Geister

scheidende Ursachen an sich betrachtet, unmöglich sind, so gestehe ich, daß alle unsere Freyheit alsdann bloße Einbildung sey, und seyn müsse; wenn sie aber auch möglich sind, so lassen sich hernach auch wichtige Folgerungen daraus herleiten. Also bitte ich Sie recht sehr, mein liebster Herr v. Joch, hierüber ja recht ernstlich nachzudenken. Ich kann nicht sagen, ob Sie die Möglichkeit unentscheidender Ursachen überhaupt leugnen, weil Sie nirgends davon etwas gesagt haben. Da Sie aber doch bisweilen von dem, was von Ewigkeit her ist, allerhand gesagt haben, so hätten Sie sehr leichtlich auf die Frage kommen können: ob die Möglichkeit unentscheiden

den

ster zugeben wollen. Unterdessen unterstehe ich mich nicht ohne einiger Einschränkung zu sagen, daß alle grobe Fatalisten die Möglichkeit widerstritten. Ich will daher auch niemanden nennen, weil es, ohne sich weitläuftig darüber zu erklären, leichtlich beleidigend scheinen dürfte. Doch Spinoza und Hobbes würde gewiß in einem solchen Verzeichnisse stehen.

der Ursachen von Ewigkeit her im Verstande Gottes gedacht worden sey? Wer einmal zugiebt, daß sich Gott von Ewigkeit her unentscheidende Ursachen als möglich vorgestellt, der muß auch voraussetzen, daß sie ein mögliches Object im Verstande Gottes sind; denn das unmögliche kann Gott nicht als möglich denken. Aber sind sie denn auch nur an sich möglich? Ob es gleich an sich betrachtet sehr leicht einzusehen ist, wie uns oft etwas möglich scheinen könne, dessen Möglichkeit ganz und gar verschwindet, wenn es ein vollkommener Geist denket, so sind wir doch verbunden, es so lange als möglich anzunehmen, bis uns jemand die Unmöglichkeit zeiget. *b*) Dürfen wir also nicht auch so lange postuliren, oder müßen

b) Wenn man dieser Regel nicht gemäß handelt, sondern es so machen will, wie die Feinde der Freyheit, so muß man alles leugnen. Daher dieser Umstand von der größten Wichtigkeit ist. Denn was verrathen die geheimen Ursachen, worauf man sich immer so viel zu gute thut, wenn man die Freyheit verdächtig macht, anders, als daß man die angeführte Ver-

müßen wir nicht vielmehr, daß die Möglichkeit unentscheidender Ursachen ein Object des Verstandes sey, weil wir sie als etwas, sich selbsten nicht widersprechendes denken können, bis uns jemand die Unmöglichkeit darthut?

Ohne mich noch auf philosophische Streitigkeiten einzulassen, kann man, wie aus dem vorhergehenden erhellet, einsehen, wie vernünftig der Satz sey: Der Verstand Gottes hat sich

Verbindlichkeit nicht kennet. Solche Ausflüchte kann man bey den evidentesten Wahrheiten anbringen. Wenn also etwa jemand sagen wollte: wenn wir das Wesen des Verstandes Gottes, und das Wesen unentscheidender Ursachen genauer kennten, so würden wir einsehen, daß die letztern kein mögliches Object im Verstande Gottes wären; so antworte ich: es kann seyn, es kann aber auch nicht seyn, und dieses ist noch wahrscheinlicher, als die entgegen gesetzte Meynung. Wir würden uns alsdenn schämen, daß wir nur an der Möglichkeit gezweifelt haben, da sie nicht nur wirklich sind, sondern auch wirklich seyn müssen. Wie sinnreich sind wir nicht oft, uns selbst zu betriegen? Man sieht nicht ein, daß solche Einwendun-

sich von Ewigkeit her unentscheidende Ursachen als möglich vorgestellet. Da man aber in einer gewissen Bedeutung, ohne etwas gefährliches zu behaupten, sagen kann, daß die Wesen der Dinge nicht vom Verstande Gottes abhängen, so kann man ferner sagen, daß nicht deßwegen unentscheidende Ursachen möglich wären, weil sie Gott von Ewig-

dungen gar sehr schön selbst wider die können gebraucht werden, welche sie vorbringen. Z. E. man kann ja sagen: „mein lieber Fatalist, du glaubst, „alles geschehe nothwendig -- du glaubst, dieses sey „wahr. Wenn du aber das Wesen der Dinge, oder „nur die große Einschränkung deines Verstandes genauer kennetest, so würdest du einsehen, daß du „als ein Thor gehandelt; indem du die Meynung „für wahr gehalten, welche alles mechanisch erkläret. Hättest du nur gewußt, was Wieland gesagt:

„-- -- Die Bestimmung geschaffener Dinge
„Ist nur die Kraft die Geister zu einem erhabenen
„Entzweck vorzubereiten. -- --

„so würdest du dich schämen, das nicht zu glauben, „was dir deine Empfindung lehrt, weil du die Art und „Weise nicht einsiehst.„ Aber so ist es, der Stolze, der alles wissen will, weiß am wenigsten.

Ewigkeit her gedacht, sondern daß er sie deßwegen von Ewigkeit her gedacht, weil sie möglich sind. Allein da zuletzt der Verstand Gottes doch die Quelle aller Wahrheiten ist, so muß man bey den geführten Streitigkeiten doch am Ende auf den unendlichen Verstand kommen *c*), und also habe ich genug, wenn man mir nur zugiebt, daß Gott unentscheidende Ursachen als möglich denken könne; es mag nun übrigens diese Vorstellung von der Möglichkeit an sich, oder diese vom göttlichen Verstande abhängen.

Ich komme zur andern Frage: ob irgendwo unentscheidende Ursachen vorhanden sind? Ich will zeigen, daß woferne

 man

c) Man sehe Wolfens Metaph. §. 975. Langens ausführliche Recens. der wider die Wolfische Metaph. edirten Schriften. Crusius Metaph. 381. Hollmann philosophia prima §. 26-30. Basedow Philal. II. B. S. 364. Feder Metaph. S. 347. Man wird einsehen, daß man nicht über eine sondern mehrere Fragen gestritten.

man sie nicht zugiebt, man von keiner einzigen Sache in der Welt eine vernünftige Ursache angeben könne. Im voraus aber mache ich die einzige Anmerkung, daß man nur allezeit die Vertheidiger der gegenseitigen Meynung fragen muß, ob sie etwas deßwegen leugnen, weil sie die Art und Weise von einer Sache nicht einsehen, oder weil etwas widersprechendes oder ganz undenkliches in demselbigen enthalten sey. Die Verbindlichkeit auch das zu glauben, was wir nicht begreifen können, kann man aufs evidenteste — und allenfalls auch sehr spashaft — darthun. Im andern Fall bitte man sich nur Beweis aus, und postulire so lange die Möglichkeit, bis sie uns die Unmöglichkeit gezeigt. Niemand, dem nur die leichtesten Regeln der Logik keine böhmische Dörfer sind, als wie Ihnen, wird die Billigkeit eines solchen Verfahrens in Zweifel ziehen.

Derjenige, welcher die Wirklichkeit unentscheidender Ursachen leugnet, nimmt entweder

weder einen Gott an, oder nicht. Keinen Gott? Unsinn muß man einen solchen Gedanken nennen, ohne ihn einer Widerlegung zu würdigen; denn der Gedanke von einem existirenden nothwendigen Wesen, ist eine Grundwahrheit, die der menschliche Verstand glaubet, so bald er nur ein wenig auf die Welt, auf sich — auf alles was auf ihn und in ihm wirkt aufmerksam ist; wofern er nur nicht vom Vorurtheil und Leidenschaft eingenommen ist, welche freylich die Gemüther der Menschen gegen alle Wahrheit aufbringen können. Nur Thoren können in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott. Mit diesen Leuten mag ich also nichts zu thun haben, sie mögen zugeben, daß es unentscheidende Ursachen gebe, oder sie mögen es leugnen. —

Aber muß nicht ein jeder, der einen Gott glaubt, wenigstens diesem höchsten Wesen die Kraft zugestehen, aus unentscheidenden Ursachen handeln zu können? Der Gedanke verdient wohl untersucht zu werden. Wenn man

einmal erwießen, daß eine solche Kraft möglich, und sie mit der Vollkommenheit eines unendlichen Wesens bestehen kann, so muß man vermöge eines Grundsatzes der natürlichen Theologie, auch zugleich behaupten, daß sie Gott nothwendig zukommen müsse. Ob man nun gleich diesen Beweißgrund leichtlich ausführen, und ihn durch analogische Schlüsse rechtfertigen kann, so ist es doch immer gut, wenn man ihn durch andere unterstützet. Dieß soll also meine Absicht seyn.

Ich setze voraus, daß man mir eingestehet; Gott sey eine verständige und von der Welt unterschiedene Substanz, welche wenigstens gewissermaßen eine wirkende Ursache in der Welt ist. Keine Religion kann bestehen, wofern man nicht so viel im Begriffe von Gott annehmen wollte. Daher hat man jederzeit diejenigen für Gottesleugner ausgegeben, und zwar mit Recht, welche zwar dem Worte nach einen Gott geglaubt, aber nicht unter diesem Worte die erste Ursache der Welt als ein von

ihr

ihr unterschiedenes und verständiges Wesen verstanden haben. Jedoch machen einige Gott mehr andere weniger zur Ursache und zum Schöpfer der Welt; je nachdem man die Schöpfung aus Nichts zugiebt, bezweifelt oder leugnet. *d*) Man muß aber billig erstaunen, wie man um dem Unbegreiflichen zu entgehen, auf etwas weit mehr Unbegreiflichers verfallen ist. Man nimmt eine Materie an, welche mit Gott gleich ewig seyn, und welcher Gott nur die Form gegeben haben soll. Gesetzt, der Urstoff aller Substanzen sey ewig, so frage ich nicht nur, wie er, da wir in ihm selbst keinen Grund des Seyns finden noch jemals

d) Unter den Neuern haben dieses besonders Premontval und der Verf. des Systems der Wesen 1769. gethan. Aber man lese nur mit Aufmerksamkeit, so wird man die Schwäche und zugleich die Quellen hievon bald einsehen lernen. Robinet sagt: daß die Welt zwar nicht ewig, aber doch immer vorhanden gewesen. Aber überhaupt ist Robinets Gott kein Gott. Man sehe die Recension des Hrn. D. Ernesti in der theolog. Bibl.

den werden, von Ewigkeit her habe seyn können, sondern wie ihm Gott nunmehero die Form geben könne. Ist dieses etwa begreiflicher? Es ist wahr, wir können uns die Art und Weise, wie etwas hervor gebracht wird, wo nichts war, gar nicht vorstellen; wir können nichts schaffen, und haben auch in unserm Leben noch nichts gesehen, das aus Nichts entstanden, aus Nichts gemacht worden wäre. Aber ist sie unmöglich? Wo ist der Philosoph, von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten, der das widersprechende einer Schöpfung aus Nichts gezeigt hätte? Doch — ich brauche hier nicht zu widerlegen. Ich will nur fragen: wenn die Form mit dem Urstoff aller Dinge ist vereinigt worden? Entweder von Ewigkeit; gesetzt, es wäre dieses, so frage ich abermals: mußte Gott die Form der Materie aus entschiedenden Ursachen von Ewigkeit her geben oder aus unentscheidenden? Wenn das erstere, so sehe ich gar nicht ein, warum man alsdenn Gott ehren, lieben und hochschätzen müßte, und wie man

sich dabey beruhigen könne. Denn in diesem Falle kann Gott eben so wenig etwas darzu, daß er der Materie die Form gegeben, als ich, daß ich sie ihr nicht gegeben. Und bin ich nunmehro etwa dem Wesen, der die Monaden, die Elemente, den Urstoff, woraus ich beste⸗he, zusammengesetzt, deßwegen einigen Dank schuldig? So müßte ich auch einer Kugel danken können, welche von einer Höhe herunter fällt. Man überlege es nur recht — keine Religion kann mit einer solchen Nothwendigkeit bestehen; es ist in der That eben so gut, keinen Gott glauben, als einen solchen. Wenn das andere, so giebt man also doch zu, daß Gott auch in der Zeit die Form mit der Materie hätte vereinigen können, d. i. man giebt zu, daß in Gott eine Kraft sey, aus unentscheidenden Ursachen zu handeln. Oder nicht von Ewigkeit; es fragt sich also, wie vorher: mußte es in der Zeit geschehen, da es geschah, oder konnte es auch in einer andern geschehen? und die vorige Antwort findet auch hier statt.

Ueberhaupt aber ist die Lehre von der Existenz einer ewigen Materie, die von Gott die Form erhalten, unerweißlich. Die Veranlassung zu dieser Meynung ist wirklich die Unbegreiflichkeit des Enstehens aus Nichts; aber kann man wohl einen solchen Grund vernünftig nennen? Man mag hier eine Meynung annehmen, welche man will, so bleibt uns etwas unbegreifliches übrig; jedoch ist es immer eine mehr als die andere. Wir müssen endlich auf eine erste Ursache kommen, die eine unendliche Kraft haben muß. Ist es nun etwa sogar viel deutlicher einzusehen, wenn man Gott nur die Form, nicht aber die Materie hervorbringen läßt, als wenn man beydes zugiebt? Wie vieles können wir nicht begreifen! Feder *e*) sagt bey dieser Gelegenheit sehr schön: „Es kömmt mir gar nicht „schwer an zu glauben, daß das Wesen, wel„ches Menschen und Thiere, Himmel und Er„den

e) Metaph. p. 546.

„de geschaffen, alles aus nichts geschaffen ha„be. Ich ohnmächtiges, ich niedriges Er„dengeschöpf, ich unmerklicher Theil der Schö„pfung, ich kann aus vorhandenem Stoffe et„was regelmäßiges hervor bringen. Sollte „mein Schöpfer nur auf diese Weise etwas „schaffen können?„ Hume *f*) mag immer einwenden, unsere Erkenntniß gehe nicht bis auf die letzte Ursache, sondern nicht weiter, als unsere Erfahrung; ich antworte: eben die Erfahrung nöthiget mich nicht allein für die Form, sondern auch für die Materie eine wirkende Ursache zu suchen. Dieses ist Gott *g*), der Urheber der Welt, welcher sie schaffen und auch nicht schaffen konnte — man mag übri-

f) S. Hume Enquiry concerning human Vnderstanding, Sect. IV. IX. Eine Antwort hierauf findet man in Homes Versuchen, Th. II. Abhandl. über die Kraft.

g) Sehr schöne Gedanken über diese Grundwahrheit stehen in Appeal to Common sense in Behalf of Religion 1768.

übrigens eine ewige Schöpfung annehmen oder nicht, worüber ich mich gleich erklären werde.

Einige Philosophen, welche Philippi in seiner Abhandlung über die Unmöglichkeit einer ewigen Welt, so gar, so viel er ihrer nur wußte, nach Nummern abzählet, behaupten, Gott habe von Ewigkeit her die Welt, also so wohl die Materie als die Form derselbigen, aus Nichts erschaffen können. Auch diese Meynung, der ich jedoch nicht beypflichten kann *h*), hebt nach dem Sinn ihrer Verthei- diger

h) Mich dünkt, man übersehe bey diesem Streit eine gewisse Zweydeutigkeit, die in den Worten liegt; es ist möglich, daß Gott von Ewigkeit eine Welt hat schaffen können. Wenn dieß nur so viel heißt: als die Kraft war von Ewigkeit in Gott, so ist es wahr; aber mehr ist auch nicht wahr. Bey dem Beweiß, den der berühmte Hr. Geh. Rath Darjes in seiner natürlichen Theologie §. 123. vorträgt, habe ich folgende Bedenklichkeit, er sagt: wenn in dem Satz, es ist möglich, daß Gott die endlichen Dinge von Ewigkeit geschaffen habe, ein Widerspruch seyn sollte, so müßte er in Absicht auf Gott, oder in Absicht auf das endliche, oder endlich in Absicht auf

diger die Wirklichkeit unentscheidender Ursachen an sich nicht auf. Es kömmt nämlich abermals nur darauf an: ob Gott die Welt von

auf das Abhängen des endlichen von Gott statt finden. Gesetzt ich wollte den ersten Fall zu geben, so widerstreiten doch die beyden andern, allen Begriffen der wahren Causalität. Wenn Gott nur ein unwirsamer Grund seyn soll, wie z. E. die 3 Seiten eines Triangels von den 3 Winkeln, so habe ich nichts wider die Möglichkeit einzuwenden; aber ich kenne das System dieses scharfsinnigen Philosophen zu gut, als daß ich seinen Worten einen so gefährlichen Sinn andichten könnte. Wenn er aber eine thätige Ursache seyn soll, so gestehe ich zwar, daß ich keinen Widerspruch in terminis gleich zeigen kann, aber mittelbar kann man es; in so fern man nämlich beweißen kann, es widerspreche der veracitati Gottes, wenn er uns einen Verstand gegeben, der unmöglich den Schöpfer und das Geschöpfe als gleich ewig denken kann, (nam omnis caufa vere efficiens tam natura quam tempore est prior quam caufatum), ob es sich gleich in der That nicht so verhalte. -- Wie? wenn man nun gar eingestünde, daß kein Widerspruch in dem sey, was Hr. Darjes sagt; folgt denn hieraus, daß Hr. Darjes Recht habe? Wenn man nun auch die Unmöglichkeit einer ewigen Welt nicht demonstriren kann, so kann sie ja doch auf eine andere Art erwießen werden.

von Ewigkeit her aus entscheidenden Ursachen erschaffen hat, oder nur aus unentscheidenden? Im erstern Fall bekömmt man abermals einen Gott, der uns nichts angeht, mit dessen Setzung keine Religion bestehen kann. Aus dem andern aber folgt das, was ich beweißen wollte.

Wenn man endlich annimmt, daß Gott die Welt, sowohl der Form als Materie nach in der Zeit hervorgebracht, so ist, wie vorher, zu untersuchen, ob es nothwendig d. i. aus entscheidenden Ursachen in diesem Zeitpunct geschehen mußte, oder ob es auch eher und später geschehen könnte? Was ich schon etliche mal gesagt, brauche ich nicht zu wiederholen.

Noch einen Unterschied muß ich hier berühren, um alsdenn alle mögliche Fälle zur deutlichen Einsicht in einer Tabelle vortragen zu können. Man übereile sich übrigens ja nicht, gegenwärtige Untersuchung etwa für eine Ausschweifung zu halten; denn bald werde

ich mich deßwegen rechtfertigen. Ich habe schon von unwirksamen Ursachen etwas gesagt, welche Hr. D. Crusius Existential-Gründe *i*) nennt. Der Unterschied dieser Species von den übrigen Arten der Ursachen ist sehr wichtig. Ich will jetzt nicht einmal auf den Unterschied in Ansehung des Verursachten sehen — nämlich, was durch eine thätige Ursache entsteht, können wir nicht anders als tempore et natura posterius sua causa denken, wohl aber kann man sagen, daß ein Effect, der aus einer unwirksamen Ursache entstanden, zwar natura, nicht aber tempore posterius sey — ich will davon abstrahiren, daß man nie beruhigt seyn könne, wenn man nicht vor der unwirksamen Ursache irgend eine Thätigkeit gesetzt hat; sondern nur blos darauf sehe ich jetzt, daß die un-

i) Nämlich oben S. 131. Not. d) S. 205. Not. h) Man sehe Feders Metaph. p. 363. Crusius Logik §. 141. wo man besonders auf die fernere Abtheilung der unwirksamen Ursachen sehen muß.

unwirksame Ursache allezeit eine entscheidende sey, sobald nur dasjenige wirkt, woran sie als eine unausbleibliche Folge verknüpft ist; z. E. sobald ich ein Petschaft aufs weiche Siegellack drücke, sobald drückt sich die Figur ab. Die unwirksame Ursache der in dem Petschaft subsistirenden Figur, bringt allezeit die in Siegellack abgedruckte Figur hervor, wenn irgend eine thätige Ursache nur den nöthigen Druck hervorbringt. Niemand wird sagen, das Drucken mit der Hand sey die thätige Ursache von dem abgedrückten Petschaft selbst; aber das wird jedermann sagen müssen: daß, so bald ein solcher Druck in den nämlichen Umständen geschehe, so bald müsse die nämliche Wirkung erfolgen, d. i. die Wirkung entsteht aus einer entscheidenden Ursache. Die hieraus entstehende Nothwendigkeit ist von der, die durch thätige Ursachen entsteht, nicht anders, als materialiter unterschieden; formaliter aber ist sie völlig gleich. Dieß ist wohl zu merken, weil man es als eine Instanz wider die brauchen kann, welche aus einer Division ab objecto

jecto einen Unterschied in Ansehung der Nothwendigkeit erzwingen wollen. Wenn es nämlich erlaubt ist, Wirkungen, die aus entscheidenden Ursachen entstehen, deßwegen frey zu nennen, weil sie durch moralische Mittel hervorgebracht werden, da hingegen alle aus andern Ursachen entstandene nicht frey sondern nothwendig seyn sollen, so könnte ich ja wohl auch die letztern, in so fern sie thätig wären, in Rücksicht zu den unwirksamen Ursachen frey nennen. Man denke den Unterschied, der durch moralische und unmoralische Mittel wirkenden Ursachen, und ferner den Unterschied der thätigen und unwirksamen Ursachen, so wird man einsehen, daß im zweyten Falle noch ein größrer objectivischer Unterschied sey, als im erstern. Sollte man also nicht eben so viel, wo nicht noch mehr Recht haben, alle thätige Ursachen in Absicht auf die unwirksamen,

frey zu nennen, als wenn man nur die moralisch wirkenden frey nennt, da sie doch eben so wohl als entscheidende Ursachen wirken, wie alle unmoralische? Ich wünsche, daß man diese Betrachtung, welche eine Frucht meiner Betrachtungen über die Basedowische und Crusische Philosophie ist, die ich um so viel weniger für eine unumstößliche Wahrheit ausgebe, weil ich sie noch bey keinem andern Philosophen habe finden können, und sie daher immer ein wenig furchtsam niederschreibe — ich wünsche, sage ich, daß man über diese Aehnlichkeit nachdenke. Wie oft sehen wir Irrthümer erst durch andere ein? Kein Basedowianer wird mit der erstgemachten Abänderung von dem Begriff der Freyheit zufrieden seyn; aber warum sind sie denn mit der Basedowischen zufrieden?

Hier

Hier will ich Ihnen nun eine Tabelle zur reiflichen Ueberlegung abschreiben:

Wer über die Ursache der Welt nachdenkt,

leugnet entweder das Daseyn eines unendlichen Dinges | oder er giebt es zu. Er glaubt also auch

A.

entweder daß es die Ursache der Welt sey | oder nicht. B.

entweder eine unwirksame | oder eine thätige

entweder in Ansehung der Form, L. | oder in Ansehung der Form und Materie. M. | entweder nur in Ansehung der Form, | oder sowohl in Ansehung der Materie als Form.

Er glaubt ferner:

entweder daß das unendliche Wesen der Materie von Ewigkeit die Form gegeben. a. | oder in der Zeit. b.

entweder von Ewigkeit, c. | oder in der Zeit. d.

a, b, c, d,

entweder aus entscheidenden Ursachen. Hier entstehen also 4. Fälle, welche C. D. E. F. heißen mögen. | oder aus unentscheidenden. Und hier 4. andere: G. H. I. K.

Nunmehro komme ich auf einen sehr wichtigen Punct — nämlich auf die stoische Gottesverleugnung. Ich müßte mich sehr irren, wenn ich hier nicht die Quelle Ihres Irrthums entdecken sollte. Den Worten nach geben viele einen Gott zu, welche doch in der That Gottesverleugner sind. Exempel findet man im Clericus (in arte critica), in Jacob Feys Vertheidigung der Religion wider Toland, und bey vielen andern. Aber eben diese Leute sind gefährlicher, als andere, weil sie, just so wie Sie, Unachtsame durch Beybehaltung der Namen: Religion, Tugend ꝛc. verblenden und viel Schaden anrichten. Eben der Gott, dessen Eigenschaften ich wider die Frechheit der stoischen Philosophen vertheidigen will, ist mein Zeuge, wie unangenehm es mir sey, daß ich Sie des schändlichsten Irrthums — der stoischen Gottesverleugnung beschuldigen muß. Um aufs gelindeste von Ihnen zu urtheilen, wollte ich lieber glauben, daß Sie das System der Stoiker nicht genau genug kennen, als behaupten, daß Sie mit

Wissen

Wissen und Willen der Gottesverleugnung das Wort sprechen sollten. Gott! so sehr können Phantomen die Vernunft der Menschen erniedrigen! Selbst die Gottheit muß ein Gegegenstand des Unsinns werden.

Bayle sogar nennt die Atheisten, welche das stoische Fatum lehren. Und das werden Sie doch wohl nicht sagen, daß Bayle ein Verketzerer sey? In seinem Wörterbuche, in dem Artickel Thales giebt er drey Classen von Atheisten an; erstlich solche, welche das Daseyn eines unendlichen Geistes gar leugnen, wie in der Tabelle A; zweytens die, welche zwar einräumen, daß ein solcher Geist vorhanden sey, aber dabey leugnen, daß die endlichen Dinge durch eine freye Handlung des unendlichen Wesens sind hervor gebracht worden, C, D, E, F. welchen L, M. gleich sind; und drittens solche, welche zwar ein unendliches Wesen zugeben, aber leugnen, daß er die endlichen Dinge hervorgebracht, B. Die zwote Gattung nun, wird insbesondere

die stoische Gottesverleugnung genennt; die Ursache davon ist auch sehr billig, wie aus dem, was ich schon gesagt, erhellet. Weßwegen nimmt man denn einen Gott an, wenn er nichts seyn soll, als eine ewige Maschine? Mir scheint es weit wunderbarer, ein unendliches Wesen setzen, und es der Nothwendigkeit unterwerfen, als wenn man es gar leugnet. Denn in der That erklärt man im erstern Falle gar nichts, sondern man sagt nicht mehr und nicht weniger, als: weil es ist, so muß es seyn; und weil es seyn muß, so ist es und so geht es fort bis in alle Ewigkeit. Unser Verstand wird aber nie beruhigt, wenn wir nicht endlich ein erstes Wesen annehmen, welches freye Thätigkeiten hat. Diese läugnen die Stoiker; weil nun ohne freye Thätigkeiten schlechterdings keine Religion bestehen kann, so nennt man sie deßwegen Atheisten *k*), und so sind Sie auch einer.

Ob

k) Ich will mit niemanden einen Streit anfangen, welcher die Stoischen Philosophen keine Gotteslängner nen-

Ob es gleich die Gränzen meines Sendschreiben nicht verstatten, hier so weitläuftig zu seyn, als ich wünschte, so kann ich doch nicht umhin, hier noch ein wenig zu verweilen. Ich frage

1) ob es nicht im höchsten Grad verdächtig sey, wenn man eine Lehre beweißen will, die aus einer andern sehr gefährlichen folgt, ohne sich nur das geringste merken zu lassen, daß sie aus einer andern folgt?

Entweder muß der, welcher so verfährt, gar nicht wissen, woher eine solche Lehre entstanden, oder er muß die Absicht haben, seine Leser dadurch zu hintergehen. — So verhält es sich mit Ihrer türkischen Nothwendig-

nennen will, weil sie doch ein ewiges, nothwendiges Wesen zugeben. Aber nur das verlange ich: daß ihre Meynung in effectu den übrigen Gottesverläugnern gleich sey, weil sie alle Religion aufhebet. Es kömmt zumal darauf an, was die Stoiker unter Gott verstanden.

keit. Sie vertheidigen ein Fatum — das wird wohl ein jeder mercken, der nur nicht so wenig Einsicht hat, als die Bewunderer Ihrer elenden Geistesfrucht. Sollte man aber nicht vermuthen, daß Sie sagen würden, was das Fatum sey? Was würden Sie wohl denken, wenn jemand ein philosophisches System schrieb, und sagte doch nirgends, was Philosophie sey? Sie sollen sich abermals selbst das Urtheil fällen. Vermuthlich würden Sie sprechen: „es sey gar nicht glaublich, „daß jemand so unachtsam seyn könne, indem „ja schon Vater Cicero gesagt: omnis quae „à ratione ſuscipitur de aliqua re inſtitu„tio, debet a definitione proficiſci, vt „intelligatur, quid ſit id, de quo diſpu„tetur.„ Gut, M. H., woher kömmt es dann, daß Sie weder sagen, was Fatum überhaupt sey, noch worinnen das stoische insbesondere bestehe? Fast sollte man glauben, in Ihrem Cicero müßte eine ganz andere Leſart stehen — ungefähr folgende: omnis

quae

quae a ratione *l*) suscipitur de aliqua re institutio, non debet a definitione proficisci, vt non intelligatur, quid sit id, de quo disputetur.

Man hat verschiedene Eintheilungen des Wortes Fatum *m*); der Natur der Sache scheint es am angemessensten, wenn man so unterschei-

 det:

l) Sollte ratio nicht auch bisweilen so viel als Unsinn heißen? Eine Frage ist ja wohl erlaubt. Wenigstens wünschte ich, daß der Verf. der Einfälle und Begebenheiten auch diesen Einfall gehabt hätte --- und weil ich einmal im Wünschen bin, so wünsche ich, daß der Verf. der Tapeten, die Definition von Vernunft, Abhandlung ꝛc. ja nicht etwa zu enge machen möge. Ich habe z. B. Ihre Abhandlung unter keine einzige, die von den ältesten Zeiten, bis auf die neuesten sind gegeben worden, bringen können. Weil aber eine türkische Abhandlung so gut eine Abhandlung ist, als eine philosophische, so muß man ja ein recht hohes genus annehmen, z. E. Confusion, fieberhafte Bewegung ꝛc.

m) Es kömmt freylich sehr viel darauf an, daß man einen richtigen Begriff von dem fato festsetzt. Aber wie schwer ist nicht dieses? Ich erstaune, wenn ich die verschiedenen Definitiones und Divisiones mit einander vergleiche -- ich würde mich nicht enthal-

ten

det: man kann erstlich überhaupt sagen, das Wesen des Fatum bestehe darinnen, daß man keine

len können, hier eine recht gelehrte Excursion zu machen, wenn ich mich nicht der Kürze befleißigen müßte. Also nur einige Anmerkungen will ich machen. Einige, und schon Augustinus und Gregorius, haben gesagt, man solle das Wort gar nicht brauchen, andere aber machen sich eine Ehre daraus, es überall zu brauchen. Daher freylich allerhand Wortstreite entstehen müssen. Man nennt Leute Fatalisten, welches nicht sind, und manche, die es sind, spricht man um eines willkürlichen Begriffs willen von diesem Irrthume frey. Traurig genug, wenn eine so wichtige Real-Untersuchung in eine Verbale verwandelt wird! Meiner Einsicht nach ist es ganz falsch, wenn man sogar freye Handlungen mit unter den Begriff des Fatum bringen will, oder wenn man nur ordinem causarum überhaupt darunter versteht. S. Winkler instit. philos. P. I. ed. 3. p. 285. Basedow Philaleth. 1 B. p. 130. Auch ist es lächerlich fatum in motu perpendiculari und libertatem in motu declinationis zu setzen. S. Buddei Thes. de Atheism. p. 429. Unter den Alten gefallen mir die Begriffe des Alexander Aphrodisiensis de fato c. 23, des Plutarch lib. de fato, des Cicero de fato, c. 9. und des Gellius L. VI. c. 2. besser, als die Begriffe vieler Neuern, weil sie mehr auf das wesentliche, nämlich auf necessitatem consecutionis omnium effectuum sehen.

Ich

keine unentscheidende Ursachen zugiebt. Hievon laßen sich hernach zween Hauptfälle denken:

Ich weiß keine Materie die wichtiger wäre, als diese, und eben deßwegen bitte ich alle Freunde der Wahrheit, hier ja nicht blos auf die Verschiedenheit der Meynungen, sondern allezeit auf die Art der Nothwendigkeit zu sehen. Es ist ganz gut, daß man z. E. fatum Mahumedanum, astrologicum, coecum, oculatum, Stoicum &c. von einander unterscheidet, indem wirklich immer eins mehrern Wahrheiten zuwider ist, als das andere; allein man sollte nur mehr auf den Hauptpunct sehen. Da es in effectu einerley ist, ob ich mittelbar oder unmittelbar nothwendig handle, ob ich von außen oder von innen, durch Räder oder Gedanken gezwungen bin -- so sollte man auch eingestehen, daß eine jede Reyhe von Ursachen und Wirkungen, in welcher keine unentscheidende Ursachen vorkommen, alle Moralität unmöglich mache. Hierauf kömmt alles an. -- Ich weiß es, die Wolfianer leugnen, daß ihre hypothetische Nothwendigkeit, welche Leibnitz fatum christianum genennt, oder, wie Basedow sagt, die entscheidenden Ursachen ein Fatum einführten; allein -- ich muß bekennen, daß ich nach einem solchen System Tugend und Laster für nichts anders, als Glück und Unglück halten kann. Und welch ein entsetzlicher Gedanke ist dieß? Ich kann hier keine Mittelstraße finden; entweder die Religion, oder das Fatum muß verbannet werden. Eine Verbindung von

ken: 1) wenn man eine solche Folge von Wirkungen die aus entscheidenden Ursachen entstehen, setzet, die sich auf alle von je her existirende Dinge erstrecket — dieß will ich das allgemeine Fatum nennen — 2) wenn man eine solche Folge nur auf ein gewisses Welt-System einschränket; ich setze aber voraus, daß die Welt nicht mit Gott einerley sey, sonst kann etwas zum allgemeinen Fatum gehören, was den Worten nach zum andern gehört, welches

von beyden ist mir ein Unding. Man sehe übrigens Leibnitzens Theod. p. 325; §. 55, sq. §. 159. Brucker hist. crit. T. I. p. 141, 332, 475, 719, 771, 930, 1084, 1140, 1088, 1190, 1215. Baumeisteri elem. phil. recent. p. 218; Christ. Democriti fatum fatuum; Hee diss. de fato: Crusii disput. de vsu et lim. princ, rat. suff. p. 8, 9; ej. Metaphys. §. 126. Feders Metaph. p. 484; Phil. le *Roy* tract. philos. p. 354; Gottscheds Philos. I. p. 178. -- Wolfii Theolog. nat. part. post. §. 528. Der tiefgelehrte Thomas Campanella erzählt in seiner Metaph. lib. 12, c. 12. art. 4. daß er einmal mit einem Dämon übers Fatum disputirt hätte; er sey aber so ungezogen gewesen, und hätte ihn einen Narren genennt -- so grob sind die Dämonen, wenn man sie um das fragt, was sie nicht verstehen!

ches ich das besondere nennen will. Zur Rechtfertigung dieser Abtheilung will ich nur ein Exempel geben. Ich bin versichert, daß die meisten Ihrer Leser glauben werden, Sie wollten die türkische Nothwendigkeit nur von unserm Welt-System erweißen. Es läßt sich auch an sich wohl denken, daß jemand nur glaubt, Gott habe aus Freyheit ein solches Uhrwerk gemacht, wie Sie es beschreiben; dieses wäre also ein besonders Fatum. Aber in der That muß ich gestehen, daß Sie mir ein allgemeines zu behaupten scheinen. Irre ich mich hierinnen, so belehren Sie mich eines bessern. Ich wünsche es recht sehr.

Worinnen besteht denn also das, was einem jeden aufmerksamen Leser in Ihrer Abhandlung verdächtig vorkommen muß? Darinnen, daß Sie den Schein annehmen, als behaupteten Sie nur ein Fatum auf unserer Welt, ohne jedoch zu sagen, ob Sie sich nur einen Theil des allgemeinen vorstellen, und es insbesondere erweißen wollen — welches man freylich niemanden, also auch keinen Stoiker verwehren kann —,

oder ob Sie unsern allerseits nach Stand und Würden hochzuverehrenden Bewohnern dieses Erdenkloses, ein durch Freyheit hervorgebrachtes besonders **Fatum**, als etwas vortrefliches an Hals zu demonstriren, gesonnen gewesen. Sie reden zwar bisweilen so, als wenn das letztere Ihre Meynung wäre, z. E. S. 90. sagen Sie: **Gott beschlosse** ꝛc. welches eine freye Handlung Gottes anzuzeigen scheinet; allein ich kenne die Herren Stoiker schon — sie sind **Heuchler**, und dabey auch **Confußions-Räthe**: in der Note *n*) werden es auch andere Leute sagen. Ich behaupte

n) Bayle sagt: Les Stoiciens qu'on pourroit nommer les Pharisiens du Paganisme &c. Dict. hist. crit. par Mr. Maizeaux 1740. T. II. p. 368. Buddeus sagt in seiner philos. Historie p. 255: quod si quaeras quid itaque fatum sit? ipsi non satis de eo inter se conveniunt Stoici, estque vero admodum simile, eos non satis, quid ista voce sibi voluerint -- trösten Sie sich also hiemit -- intellixisse. Auch im Brucker erinnere ich mich eine schöne Stelle gelesen zu haben; ich bin aber des Nachschlagens müde; ich bleibe Ihnen also die Stelle so lange

haupte daher, das Fatum, welches Sie vertheidigen, ist nur ein Theil der allgemeinen stoischen Nothwendigkeit, oder welches einerley ist, eine Folge der stoischen Gottesverleugnung. Habe ich diese widerlegt, so fällt natürlicher Weise Ihr ganzes Spinnengewebe zusammen; jedennoch werde ich es auch insbesondere, ohne Rücksicht auf die stoische Gottesverleugnung beleuchten, damit man nicht glaube, es könne vielleicht der besondere Fatalismus welchen Gott aus Freyheit hervorgebracht, nicht widerlegt werden.

Die Beschuldigungen zu beweißen, welche ich Ihnen gemacht, muß ich einige Lehrsätze aus der stoischen Philosophie einschalten. „Die Stoiker nehmen ein für sich bestehendes, „ewiges, vernünftiges, und von der Welt „unterschiedenes Wesen an. Von diesem „Gotte hängen sowohl alle Formen, als alle „Ma-

lange schuldig, bis Sie sie selbst verlangen. Und das dürfte wohl so bald nicht geschehen. -- Siehe oben S. 56. Not. m)

„Materien ab *o*), so, daß sie ohne Gott nicht „existiren können. Sie entstehen aus ihm „durch einen gewissen Ausfluß, weil aus nichts, „nichts werden kann. Fragt man aber, wie „sie aus Gott entstanden, so geben sie keine „freye Handlung zu, sondern sie sagen, daß „es nothwendig geschehen. Diese Nothwen„digkeit heißt das Schicksal. Alles, so gar „Gott selbst, ist diesem unterworfen.„

Seneca sagt: „Der Werkmeister aller Dinge hat die Gesetze des Schicksals zwar geschrieben, aber er folget ihnen. — — Er ist sich selbst seine Nothwendigkeit.„ Aber worinnen besteht nun eigentlich das stoische Schicksal? Der Herr Geh. Rath Darjes sagt in theolog. nat. §. XXXIV. p. 214. ed. 1753.): „es ist nichts anders, als die er„ste

o) Diese machten sie jedoch mit Gott gleich ewig. Man sehe den Diogenes Laertius lib. VII. segm. 134; Lipsius physiolog. Stoic. lib. II. diss. XI. Thomas Burnet in archaeol. philos. lib. I. c. XII; Buddeus in Introd. ad philos. stoicam Sect. III. §. V.

„ste Handlung, mit welcher Gott die Mate„rie und Form *p)* der Dinge aus seinem „Wesen, so wie es der wirkende zureichende „Grund mit sich bringet, hervorgebracht hat, „und woraus alle Dinge in ununterbrochener „Reihe also folgen, daß das vorhergehende „den zureichenden wirkenden Grund von dem „nachfolgenden in sich enthält." Noch deutlicher beschreibt Brucker *q)* diese Grundlehre der Stoiker: Ignem divinum sive Deum per mundum fusum omnes quidem mundi partes animare, verum in con-

o) Die Aristoleliker hielten Gott nur pro forma mundi assistente, die Stoiker aber sagten: er sey forma assistens; welches Thomasius de exust. mundi Stoica diss. XIV, welche betitelt ist: Stoicus Deus forma mundi informans, sehr deutlich bewießen hat. Hieraus sieht man aber die Aehnlichkeit der stoischen und spinozistischen Atheisterey. S. Buddei hist. phil. p. 253. sq. Bayle art. Chrysipp. Brucker l. c. p. 976. Cicero de natura Deorum Lib. I. c. 15.

q) S. loc. cit.

conflagratione universi, etiam istis mundi partibus combustis, retractum iri divinitatis particulas in iis habitantes in Jovem. — — — Fati necessitati et legi illum tam Deum, tam homines eorumque voluntatem subjecisse omniaque catenae eventuum cum causis connexorum inevitabili subjecisse, sicque Deum mali auctorem fecisse.

Können Sie nun wohl den Verdacht entgehen, den ich wider Sie geäußert? Sie bekennen sich bey der Lehre der Freyheit zur stoischen Philosophie. Sie behaupten, alles was geschehe, müße geschehen, es sey nichts möglich, als was wirklich ist, oder seyn wird ꝛc. Diese Lehren in so fern man sie in Rücksicht auf unsere Welt vertheidiget (so wie Sie es thun *r*), machen ein besonderes Fatum aus. Kann aber wohl jemand so blind seyn,

r) Man sehe S. 17. in Ihrer Abhandlung, wo Sie ausdrücklich sagen, daß Sie nur von dieser Welt reden.

seyn, daß er nicht einsähe, wie dieses besondere Fatum bey den Stoikern aus dem allgemeinen d. i. aus der stoischen Gottesverleugnung entspringe? Ist es nicht nothwendig, daß, wenn so gar Gott dem Fatum unterworfen ist, es auch die durch Gott entstandene Welt seyn müsse? Woher sollte eine freye Thätigkeit im Geschöpfe entstehen, da sie selbst dem Schöpfer abgesprochen wird? Sie müßte entweder ohne Ursache entstehen — denn der Stoiker nimmt ja keine Kraft darzu in Gott an — oder von ungefähr; beydes ist wider das stoische System. Es bleibt daher nichts ausgemachter, als daß das besondere Fatum, welches Sie vertheidigen, eine Folge, oder wenn man sich anders ausdrücken will, ein Theil des allgemeinen sey.

Einerley Conclusion kann aus verschiedenen Prämißen folgen. Vielleicht vertheidigen Sie nur das besondere Fatum der Stoiker, ohne an dem allgemeinen derselbigen Theil zu nehmen! Ich wollte Ihnen auch

hier Gerechtigkeit wiederfahren lassen, wenn ich nicht eine Stelle in Ihrer Abhandlung gelesen, welche beweißt, daß das, was ich bisher nur als verdächtig vorgestellt, völlig gewiß sey.

Denn Sie sagen S. 89. ausdrücklich: „In sich selbst den Grund der Bewegung haben, heißet, wenn es von Gott gebraucht wird, nothwendig seyn, sonst heißt es so viel als keinen Grund haben.„ Es ist eine Ihnen eigene Unachtsamkeit s), daß Sie Bewegung für Thätigkeit überhaupt setzen. Unterdessen sieht man sehr deutlich, daß Sie Bewegung nicht im strengen Verstande nehmen, sondern wie es hier der Zusammenhang mit sich bringet d. i. es heißt überhaupt so viel, als auf irgend eine Gott mögliche Art thätig seyn. Eine Parallel-Stelle steht S. 22: „Bey der Frage, ob es außer Gott, ein sich „selbst bewegendes Ding, d. i. ein solches ge„be,

s) Man sehe auch oben S. 108. Not. n) und in Ihrer Abhandl. S. 40.

„be, das den Grund der Bewegung blos in „sich selber habe? ꝛc.„ Noch deutlicher sieht man es S. 19. Lin. 4. verglichen mit der gegebenen Definition S. 18. wo Sie sich des rechten Ausdruckes: **wirken** bedienen.

In Gott geben Sie zwar, wie man hieraus einsiehet, Thätigkeiten zu, welche den Grund in ihm selbst haben, **aber nur keine freye**; Sie sagen selbst: daß **nothwendig seyn, und den Grund in sich haben**, einerley sey. Ist dieß nicht die helle stoische Gottesverleugnung? Können Sie es leugnen? Ich glaube es nicht — Sie müßten sehr unverschämt seyn, wenn Sie bey einer so offenbaren Sache Ihre Zuflucht zum Leugnen nehmen wollten. So viel gebe ich Ihnen, wie ich schon S. 191. gesagt, zu: Die Möglichkeit unentscheidender Ursachen überhaupt *t*), haben Sie in terminis nirgends geleugnet;

 aber

t) Aber diese Möglichkeit leugnen Sie bey uns Menschen, S. 88. lin. 3. 4.

aber hier ist die Rede von der Wirklichkeit; diese leugnen Sie — und nach dem stoischen System ist es so nothwendig sie zu leugnen, als es, nach demselbigen nothwendig ist, daß ich jetzt die Ehre habe, mit Ihnen zu correspondiren.

Hier brauche ich nicht länger zu verweilen. Wer nicht einsieht, daß Sie ein allgemeines Fatum behaupten, der verdient gar keiner Belehrung. Sollte es aber nicht manchem zu hart scheinen, wenn ich

3) behaupte, daß keinen Gott glauben, und einen stoischen Gott glauben, einerley sey?

Man wird mit diesen Gedanken vielleicht nicht wohl zufrieden seyn, da Sie S. 103. ausdrücklich sagen: „also gehet es an, daß „man mit völliger Ueberzeugung glauben kann, „daß es ein dahin reißendes Verhängniß gebe, doch die Tugend lieben, und das Laster „hassen kann. Was für ein Vorhang öffnet sich? Der Verfechter des Schicksals ist „ein Moralist, ein Kinderlehrer, ein Urthels-

„Spre-

„Sprecher, ein Hofmeister, ein Peiniger und „nach Gelegenheit ein Priester„ — warum nicht ein Narr? Ich kann mich nicht enthalten, bey solchen schönklingenden Worten, die ich gleich in ein helleres Licht setzen werde, auszurufen: Wehe dem, der einen solchen Kinderlehrer, einen solchen Urthelssprecher, einen solchen Hofmeister hat! wehe ihm! — Doch ich muß erst noch abschreiben: „Denn „ich will doch nimmermehr vermuthen,„ — warum nicht? Glauben Sie etwa, daß man sich nur durch Worte blenden lasse? — „daß man „bis dahin den Zahn wider mich wetzen, und mich „verläumden werde, als wenn ich die ganze „Sittenlehre und allen Gottesdienst aufzuhe„ben gedächte.„ — Davon kann niemand, als Gott mit Gewißheit urtheilen; er weiß Ihre Absicht, wir dürfen nur muthmaßen; aber davon ist auch die Frage nicht, sondern davon: ob Ihre Lehre alle Religion aufhebe? Das behaupte ich, und zwar aus Gründen, welche Sie widerlegen müssen, wenn Sie als ein rechtschaffener Gelehrter handeln wollen.

Es ist nichts leichter, als über Verläumdungen zu klagen, wenn man gefährliche Sachen behauptet. Verketzern ist meine Sache nicht, wird es auch niemals werden; aber die Wahrheit schäme ich mich nicht zu sagen, wenn auch mein Gegner alle Vorzüge des Standes, der Ehre, des Reichthums, oder auch der Macht mir zu schaden — und alles was ich außer der Liebe zur Wahrheit, nicht habe — haben sollte. Ich kenne die Politik, welche man bey dieser Gelegenheit predigt; aber sie ist mir abscheulich, weil ihr mein inneres Gefühl widerspricht. Sollten Sie aber vielleicht zu sehr von Ihrer Meynung eingenommen seyn — sollten Sie stolz auf Ihre Vorzüge, mit einem verächtlichen Blick meine Bemühung ansehen, so versichere ich, daß Ihre Verachtung weder mich, noch andere, auf beßere Gedanken bringen werde. Vielmehr wird man hieraus sehen, daß Tugend und Religion in Ihren Augen Kleinigkeiten sind. „Wer hat die Sittenlehre höher ge„trieben, als Zeno, wer hat die Nothwen-

„dig-

„digkeit der Dinge mehr vertheidiget, als Se„neca;„ und ich setze hinzu: Ihro Hochwohlgeb. der Hr. Alex. von Joch? Wer hat aber auch weniger bewießen als jene und Sie?

Das ist mein ganzer Ernst — alle Ihre Kunstgriffe, Religion und Tugend mit Ihrer Meynung zu verbinden, sollen mich nicht verblenden. Wem meine Meynung zu hart scheinet, der widerlege meine Gründe, und bedenke dabey, daß Sie sich sogar nicht geschämet, 1) nicht nur beweißen zu wollen, daß Ihre Lehre mit der Religion bestehen könne, sondern auch 2) daß sie **nur allein** die wahre, daß, (wie Sie im Register unter dem Worte: **Freyheit** zwar sagen, es aber nirgends bewießen haben) die Freyheit *u*) **der gerade Weg zur Hölle** sey. Soll es mir also nicht auch erlaubt seyn, die gefährlichste Lehre, die Sie unter einer so schönen Gestalt vorgestellt, in

 ihrer

u) Ja -- wenn es vom Mißbrauch der Freyheit verstanden wird, so ist es wahr; außerdem nicht.

ihrer wahren Gestalt vorzutragen? Nennen Sie mich immer einen Verketzerer — ich kann es wohl leiden, da ich unschuldig bin.

Ich habe S. 198. gesagt, daß Gott ein verständiges Wesen seyn müsse. „Sagt dieß „der Stoiker nicht auch?„ Ja — er sagts; aber schon hier steckt ein Irrthum. Man gebe nur acht, was man denkt, wenn man sagt: es sey etwas ein verständiges Wesen. Ich kann postuliren, daß man ein mit Verstand und freyen Willen begabtes Wesen darunter verstehe; ob man gleich dennoch auch unvernünftige Thiere gewisser Aehnlichkeiten willen, verständig nennt. Bey Gott aber ist der Sprachgebrauch ganz auf meiner Seite. Man braucht nur ein wenig nachzudenken, wenn man sich von der Ungereimtheit eines stoischverständigen Gottes überzeugen will. Man wird sich alsdenn durch den Bombast glänzender Lobsprüche, mit welchen Sie den Verstand Gottes ehren, eben so wenig blenden lassen, als durch die Lobeserhebungen auf seine Weisheit, Güte und

Vor-

Vorsehung. Alle diese Wörter, deren wir uns mit Recht bedienen, sagen bey Ihnen nichts. Möchten doch redliche Gemüther nur immer an die Haupt-Idee der Stoiker denken: alles, Gott, die Welt, die Menschen, die Thiere, ein jedes Sonnenstäubchen — eins so gut, als das andere, sind der Nothwendigkeit unterworfen. Man sollte es freylich solchen Herolden der götilichen Eigenschaften nicht zutrauen, daß sie mit so vielen schönen Worten, das, was man unter Religion und Tugend denkt, durch Beybehaltung der gewöhnlichen Redensarten in ein entsetzliches Fatum verwandeln könnten.

Sie erniedrigen insbesondere Gott recht sehr. Den Menschen laßen Sie von Gott das Phänomenon der scheinbaren Freyheit anerschaffen. Es ist ohnstreitig, Sie selbst gestehen es, wenn der Mensch nicht glaubt frey zu handeln, er mag es nun wirklich seyn, oder es sich nur einbilden, so ist er keines Vergnügens fähig; die ganze moralische Welt wird als-

alsdenn verschwinden. Wie sieht es nun aber bey Ihrem stoischen Gott aus? Muß er sich etwa selbst betriegen, so wie er, nach Ihrem System uns betriegen muß? Weiß er es selbst, daß er alles, was er thut, thun muß — daß er uns hat erschaffen müßen, daß er in uns eine angenehme Empfindung der Freyheit hat hervorbringen müßen, die Sie uns, ob sie gleich das unschäzbarste Kleinod ist, im Jahr 1770. abzustreiten gezwungen waren — weiß er, sage ich, daß er selbst ein ewiges Uhrwerk, eine ewige Maschine ist, oder weiß er es nicht? Ist das eine — wer kann einen so mechanischen, ist das andere — wer kann einen sich selbst nicht kennenden Gott gedenken? Können Sie es? — o so muß ich mit dem Verf. der Empfindungen eines Christen sagen: „wie lange wollen wir so ruhig zu „sehen, daß ein solcher Unsinn unter (Christen) „Philosophen herumschleiche? Ja noch mehr, daß „er unter ihnen gelehrt und vertheidiget wer„de?„ Der Gedanke: daß uns Gott durch den Schein der Freyheit betriege, daß er, wie

Sie

Sie S. 85. sagen, im eigentlichen Verstande der Urheber des Uebels, also aller Schandthathen und Laster x) sey, ist mir unerträglich; aber noch unerträglicher wird er — wer kann ihn ohne Abscheu denken, oder wer kann ein solches Wesen Gott nennen? — noch unerträglicher wird er, wenn ich bedenke, daß Gott uns nothwendig betriegen, nothwendig der Urheber des Uebels werden mußte. Braucht es wohl hier Beweißes, daß ein solcher Gott kein Gott sey? Mußte Gott alles so thun, wie es geschehen, so hat er zum Erschaffen der Welt eben so wenig einen Verstand nöthig gehabt, als eine Maschine. Woher will man alsdenn beweißen, daß Gott verständig sey? Warlich, hier kann der Stoiker gar keinen Grund angeben, oder einen solchen, woraus man auch beweißen könnte, daß eine jede Uhr, eine jede

x) Eigentlich sagt Tugend und Laster bey den Stoikern ganz etwas anders, als was man gewöhnlichermaßen darunter denkt. Hievon im folgenden ein mehreres.

jede Windmühle, eine jede Maschine Verstand habe. Heißt das nicht

— — die Räume vergessen, die zwischen
uns und der Gottheit
Ewig unmeßbar gelegt sind? — —

Der berühmte englische Gelehrte, Clarke *y*) saget: „daß ein jedes Ding, dessen „Wirkung in seiner Natur ganz bestimmt sey, „in der That keine wirkende Ursache sey.„ Woraus denn richtig folge, daß die Welt ohne wirkende Ursach hervor gebracht worden; welches doch ungereimt zu seyn scheinet. Mich dünkt, Clarke fühlte den Unterschied der unwirksamen und thätigen Ursachen, ob er sich gleich nicht recht darüber zu erklären gewußt. Daher, obgleich sein Beweiß etwas wahres in sich

y) In demonstr. of the being of God. So gar Robinet (de la nature T. I. c. 2.) siehet die Stärke des Clarkischen Beweißes ein, und trägt ihn sehr gut und faßlich vor. Reimarus hat in seiner natürlichen Theologie S. 195. sich bemühet zu beweißen, daß, wenn Gott keine Freyheit in Ansehung der Schöpfung hätte, die Welt Gott selbst seyn müßte.

sich enthält, so ist er doch nicht eher evident bevor man nicht den Unterschied der Fälle, L, M; C, D, E, F; und G, H, I, K, ganz genau überdacht hat. Wenn die Welt aus einem unwirksamen Grund entstanden, so hat sie zwar eine Ursache, aber keine ganz thätige. Keine unwirksame Ursache kann wirken, wenn nicht eine thätige vorher da gewesen ist. Weil nun eine unendliche Reihe von solchen Thätigkeiten unmöglich ist; indem ja keine Ursache, welche von einer vorhergehenden nothwendig entstanden, die innere Ursache ihres Wesens und ihrer Existenz haben kann; so muß man endlich auf eine erste thätige Ursache kommen. Wollte man nun hier C, D, E, F, annehmen, so hätte man zwar eine erste Ursache, wir hätten aber alsdenn gar keine Ursache, warum man diesem Wesen Verstand zuschreiben könnte, weil das eine ewige Wahrheit ist: so lange man Wirkungen aus mechanischen Ursachen erklären kann, so lange darf man keine geistige annehmen. Woher kommen denn also die prächtigen Redensarten

von

von Gott, der Religion z) und Tugend, wenn man keine unentscheidende Ursachen zugeben will (G, H, I, K.)? Was will man damit sagen? O lehren Sie es mir doch — ich will der dankbarste Schüler seyn. Ich frage Sie, alle Gelehrte, und wer nur gesunden Menschenverstand hat, ob man, ohne für unsinnig gehalten zu werden, von einem Dinge, in dem alles nothwendig ist und geschiehet, das nichts anders thun kann, sondern was es thut, thun muß, was es nicht thut, unterlassen muß, was

z) Die alten Stoiker haben sehr schön, sehr hinreißend von der Vorsehung Gottes, von der Tugend u. s. w. gesprochen. Nur ein Beyspiel. Wem gefallen nicht folgende Worte des Cleanthes:

Si quale sit bonum rogas, ita accipe:
Est ordinatum, justum, et est sanctum, pium,
Sui potens, commodum aliis, pulchrum, decors
u. s. w.

welche uns Clemens Alexandrinus aufbehalten hat. Schön sind sie -- aber nichts sagen sie, ob gleich Lipsius sich was darauf zu gut thut. Wie sehr reißt nicht ein Seneca, ein Epictet seine Leser hin? und dennoch verschwindet alle Wahrheit, wenn man ihre Worte in Rücksicht auf ihr System betrachtet.

was es leidet, leiden muß — kurz, wo alles nothwendig ist, — ob man, sage ich, von einem solchen Dinge, z. E. von einer Uhr, sagen könne: sie vollbringet alles, sie regieret, sie will, sie hat nach ihrer verborgenen Weisheit für gut befunden, sie beschlosse, sie setzte die Sittenlehre ein, ich bin unvermögend ihre allmächtige Weisheit sattsam zuverehren, ich rühme die Vorsehung derselbigen, die Güte, -- o Mensch dein Thun und Leiden entspringet aus ihr; dieß soll mich lehren mein Kreuz tragen. O liebe Maschine! bewahre meinen Sinn, daß ich nicht glaube, du wärst ungerecht — Stärke mich, mein Unglück und den Gedanken: ich werde sterben, zu ertragen — deine unendliche Güte, verwandelt das scheinbare Uebel im Ganzen zur Vollkommenheit, sie thut nichts, als blos um wohl zu thun — ich kann nichts ändern, wenn ich auch noch so unglücklich bin, ich bin aber versichert, daß ich durch jene Uhr noch beglückt werde u. s. w.? Ant-

worten Sie nur, — Sie müssen gestehen, daß eine solche Art zu reden, nicht widerlegt, sondern verlacht zu werden verdiene, wenn es Ihnen auch noch so schwer wird. Dieses eingestanden, habe ich die Ehre zu sagen, daß alles, was ich angeführt, Ihre eigene Worte sind *a*). Sie sagen: „ein anders sey Gott, ein anders eine Uhr.„ Da haben Sie recht; allein wenn nun der stoische Gott nichts als eine Maschine ist? Antworten Sie mir nur noch auf die Frage: warum man Gott gütig, gerecht, weise u. s. w. nennt, da man hingegen solche Prädicate keiner Maschine beyleget? Entweder ist die Verschiedenheit der Subjecte Ursache, d. i. weil eine Uhr wesentlich von Gott unterschieden ist; ich erlaube es Ihnen, Gott als eine immaterielle Substanz, oder

a) Man sehe S. 73, 58, 88, 90, 93, 105, 127, besonders von S. 135 an, wo Sie thun, als wollten Sie bethen, da doch ein stoisches Gebeth für den der nur weiß, was es saget, das lächerlichste Ding ist, was man nur denken kann.

oder wie die Stoiker *b*), als einen subtilen ätherischen Körper zu denken, obgleich die erste Meynung mit dem stoischen System gar nicht bestehen kann. Kann man nun aber wohl sagen: weil Gott eine immaterielle, oder eine ätherische Substanz, die Uhr aber ein grober Körper ist, so nennt man jene gerecht, weise, gütig u. s. w. diesem aber darf man ohne sich lächerlich zu machen, solche Eigenschaften nicht zuschreiben? Oder die Verschiedenheit der Kräfte; es kömmt also darauf an, was Gott für Kräfte hat? In der Unendlichkeit überhaupt kann der Grund nicht liegen; denn ich kann abermals nicht sagen, weil ein Ding unendlich ist, Ergo ist es weise, gütig, u. s. w., wenn man nicht etwa ex notionibus arbitrariis philosophiren will. Also muß man auf besondere Kräfte kommen, sonst weiß man gar nicht, was man sagt. Welches können nun aber wohl die Kräfte seyn, in wel-

b) S. Brucker l. c. p. 937. n. 4.

welchen der Grund von der Benennung der vollkommensten Eigenschaften Gottes liegen kann? Weder der Verstand allein ist zureichend, noch auch das nothwendige Wollen; denn man kömmt allezeit wieder auf die ersten Schwierigkeiten; z. E. ich frage nur: warum nennt man einen Hasen nicht weise, gütig, gerecht u. s. w.? er denkt und will, oft so gut, als die stoischen Philosophen. In der Unendlichkeit des Verstandes und Willens Gottes überhaupt liegt kein Grund, ihm eine Vorsehung, Güte, u. f. zuzuschreiben; denn man nennt auch endliche Wesen gerecht, weise u. s. w. Also — denn was bleibt uns übrig? *c*) muß man entweder zugeben, daß man Gott außer dem Verstand und dem nothwendigen Willen, auch ein freyes Wollen zuschreiben müße, wenn man von ihm die Vorsehung,

c) Zeit und Raum; ich habe diese aber weggelassen, weil ich nicht vermuthe, daß jemand glauben werde, Gott sey deßwegen gerecht, gütig u. s. w. weil er überall und von Ewigkeit her ist.

schung, Weisheit u. s. w. prädiciren will, oder man muß gerad heraus sagen, (und andere nicht auf eine heuchlerische, oder stoische Art hintergehen): daß Gott nicht gerecht, nicht weise, nicht heilig sey, daß er die Welt nicht regiere, daß er uns nichts helfen und nichts schaden könne, daß alles Beten lächerlich, daß Gott loben, danken, ihn ehren, lästern, verfluchen u. s. w. so viel sey, als loben müssen, ihn ehren, lästern, verfluchen u. s. w. müssen. Ist das Weisheit? Ist das gesunde Vernunnft? Ist das Philosophie? O so hätte Bayle recht, wenn er sagt: die Philosophie sey wie ein verzehrendes Pulver, welches das faule Fleisch ausrottet, so lange es da ist, hernach aber auch das gesunde anfrißt. So müßte man sie verdammen, verabscheuen, und sie Thorheit nennen, wenn auch noch tausend Joche sie als die Grundsäulen der Moral — ja als die einzige Lehre, womit die christliche Religion bestehen könnte, anpreisen, empfehlen, und mit noch mehrern Kunstgriffen, Wortspielen, elenden Sophistereyen

schmücken sollten. — Doch, Dank sey es der gütigen Vorsehung, die sie durch Ihr System verleugnen müssen — Dank sey es ihr, daß stoische Philosophie und gesunde Vernunft nicht einerley ist, daß es zu allen Zeiten Leute gegeben, welche den Gift, der unter dem Wortgepränge der Stoiker verborgen liegt, entdeckt und andre dafür gewarnet haben. Nur einen Buddeus, und einen Brucker brauche ich Ihnen zu empfehlen; die, se haben so deutlich und unumstößlich das gefährliche des stoischen Fatum gezeigt, daß ich gar nicht einsehe, wie Sie nur noch so träumen, und bey einem so hellen Lichte nicht sehen können. Unten in der Note *d)* können Sie hievon nähere Nachricht finden.

Eben

d) Wenn man die stoische Philosophie im Ganzen betrachtet, so wird man das Gefährliche derselbigen leicht gewahr; aber die Vertheidiger derselbigen lassen sich entweder durch das blendende des Ausdrucks, oder durch die Rechtschaffenheit einiger Stoiker verführen. Beydes aber ist höchst unachtsam. Wenn ich also hier scharf wider die Lehren der Stoiker rede, so

Eben fällt mir eine Stelle aus Ihrer Ab=
handlung ein, die ich nicht ungeahndet vor=

 bey=

so darf man nicht glauben, als wollte ich damit alle stoische Philosophen verdächtig machen. Von ihren Lehren ist die Rede; nicht von ihren Leben, Charakter u. s. w. Ich habe mich daher sehr gewundert, daß Sie Ihren Zeno und Seneca immer als die größten Moralisten vorstellen, eben als wenn ihre Lehren Ursache von ihrer Rechtschaffenheit wären. Schon Plutarch περὶ Στωικων ἐναντιωμάτων hat dieß widerlegt und Horaz und Lucian haben darüber satyrisirt. (S. Brucker l. c. p. 908. und Budd. hist. phil. p. 265.; ejusd. Thes. de Atheis. p. 54.). Manche Philosophen lehren schlecht und leben gut, und manche leben schlecht, und lehren desto besser. Also hat mancher Stoiker die schönen Lehren, die man in seiner Schule schlecht bewies, und durch das System verunreinigte, aus bessern Bewegungsgründen angenommen (S. Feders phil. Gesch. in der Log. und Metaph. §. 27.). Wenn Sie nun aber dennoch mit Ihren Zeno beweißen wollen, so setze ich 1) als eine Instanz den Spinoza entgegen, welcher so gut ein Moralist ist, als Zeno. Darf man wohl sagen, daß die Atheisterey die Ursache von dem guten L ben des Spinoza sey? 2) Ist selbst Zeno nicht ohne Fehler. Wie unbillig ist er mit dem Epikur umgegangen? Wie neidisch war er? Polemon hat seinen Betrug entdeckt. Selbst Cicero sagt

nicht

beygehen lassen kann. Sie sagen S. 71: „ich merke, daß meine vorgetragene Meynung „eini=

nicht allezeit viel Gutes von ihm; de finib. L. III. Tusc. Q. Lib. V. (Gassend. in vit. Epic. L. III. c. 1.). 3) Erinnere ich Sie nur an den Herrn Chrysippus. Warum sagen Sie denn von diesem kein Wörtchen? Bayle sagt von ihm: er hat keine Schwierigkeit gemacht, zu lehren, daß die Väter mit ihren Töchtern, die Söhne mit ihren Müttern u. s. w. Blutschande begehen können, (S. Brucker l. c. p. 976 und Bayle Dict. Art. Chrysip.)

Man muß also Lehren und Leben nicht mit einander verwirren, obgleich das eine oft auf das andere einen Einfluß hat. Alles kömmt darauf an, das System der Stoiker ganz übersehen zu können. Sie haben, ich will nichts verbergen, angesehene Vertheidiger. So gar Kirchenväter, und Theologen sind ihnen zugethan gewesen, wie man aus dem Heumann, Buddeus und Brucker sehen kann. Unter den neuern haben sich besonders Lipsius, den Stanlei meistens folgt, Gataker, Burnet, Scheurelius, Burgmann und andere um dieselbige verdient zu machen gesucht (Add. diss. de stoic. philos. moral. sobria, Praes. Omeisio, welche in Windheims fragm. hist. phil. p. 273. stehet, und Reimann hist. Atheis. c. XXVIII.). Allein ich bitte Sie, und einen jeden, der die wahre Beschaffenheit der stoischen Philosophen recht kennen lernen will,

„einigen Dorfschulmeistern verdächtig scheinen „dürfte.„ Hier verrathen Sie entweder den

will, nur die zwo Anmerkungen nicht zu vergessen: 1) daß man aus einzelnen Sätzen nichts beweißen könne, sondern daß man auf das ganze System sehen müsse. 2) daß man wohl merke, daß die Stoiker, welche nach Christi Geburt gelebt, z. E. Epictet, sich sehr nach der Lehre der Christen in Ansehung des Ausdrucks accommodirt haben. Deßwegen sind wir einem Voßius, Jacob Thomasius und Buddeus vielen Dank schuldig, zumal wegen seiner Disp. de erroribus Stoicorum (in Analect. hist. philosoph.) Am allermeisten aber sind wir Bruckern schuldig. Ich kann unmöglich glauben, daß Sie das, was dieser große Mann, dessen Tod die Verehrer der Philosophie so sehr bedauren, jedoch nicht so verunehren, als die Grabsänger den sel. Gellert, geschrieben, mit Aufmerksamkeit sollten gelesen haben. Lesen Sie doch nur in seinen großen Werke l. c. von S. 893-981; ferner seiner diss. de stoicis subdolis Christianorum imitatoribus und was davon in Otio Vindel. Mel. II. stehet. Und -- wenn Sie etwa allein klüger sind, als dieser Mann, der sein ganzes Leben der philosophischen Geschichte aufgeopfert hat; so seyn Sie so gut, und gönnen dem Publikum auch etwas von Ihrer neuen Weisheit. Denn in Ihrer Abhandlung steht nichts

-- -- quod non dictum sit prius.

größten Stolz, oder die größte Unwissenheit. Wissen Sie niemanden, dem Ihre Lehre verdächtig vorkömmt, oder sind solche Leute in Ihren Augen nur so viel, als rechtgläubige Dorfschulmeister? Oder ist es eine Schande rechtgläubig zu seyn? Ich will nun aber doch einige Stellen anführen, woraus Sie lernen sollen, daß auch Leute, welche keine Dorfschulmeister sind, mit Ihrer Lehre nicht zufrieden sind. Gellert, ein wahrer Moralist, sagt (in seinen moral. Vorlesungen 1 B. S. 54. u. f.); „die Begriffe von der Gottheit sind „bey den meisten der alten Weltweisen, hier „unvollkommen und finster, dort abentheuer„lich

Werden Sie aber zeigen, daß Brucker die wahre Meynung der Stoiker nicht eingesehen, so sollen Sie alsdenn in das Register der Weltweisen eingeschrieben werden. Bis jetzt stehen Sie noch nicht darinnen. Ich glaube daher, daß sich auf der letzten Seite Ihrer Abhandlung ein entsetzlicher Druckfehler müsse eingeschlichen haben. Es heißt: „man tilge den Namen eines Alex. von Joch aus dem Register der Weltweisen.„ Kann man jemanden ausstreichen, der noch nicht eingeschrieben ist?

„lich und schrecklich. Bald bevölkern sie den „Olymp mit vielen Göttern u. s. w. bald se„tzen sie ein unvermeidliches Schicksal auf „den Thron u. s. „ und wer sind diese — (also „auch der stoische mit darzu gerechnet) diese „Gottheiten der Alten?

— — Ein Gott, der ich nicht werden möchte.

Dieß sagt Gellert. „Aus falschen Be„griffen von Gott, (fährt er fort), müssen „falsche Grundsätze in die Moral überge„hen.„ Kann nun wohl die stoische Moral gut seyn, da sie einen Gott ohne göttliche Eigenschaften, (d. i. keinen Gott) voraus setzet? Mosheim in den Anmerkungen zu Cudworths System intellect. p. 137. sagt: „Wenn man Gott die Freyheit abspricht, „so muß man nothwendig alle Gottes„furcht und Religion, allen Unterschied „zwischen dem Guten und Bösen, und „selbst den wahren und eigentlichen so ge„nannten Gott leugnen und aufheben.„

Fe-

Feder *e*): „es ist eine richtige Anmerkung, „daß dasjenige, was bey der stoischen Philo„sophie am meisten anzieht, ihre Moral, nicht „nur bey genauerer Untersuchung oft wider„sprechend, sondern, wenn man sie auf die „ersten Grundsätze ihrer Physik und Theolo„gie zurück führet, gefährlich erfunden wird.„ Stolle in der hist. liter. 3. Th. §. 31. „Man „kann nicht in Abrede seyn, daß die Stoiker „auf die Moral großen Fleiß gewandt, auch „viel gutes vorgetragen, so aber durch ihre „Lehre von Gott, dem Verhängnisse und „freyen Willen des Menschen verdorben wor„den.„ Buddeus, in seiner philos. Hist. S. 262, nachdem er von einigen stoischen Lieblings-Gedanken gehandelt, z. E. wenn sie lehren: man müsse Gott folgen, nachahmen, mit Gott leben, ὁμολογȣμενως τῆ φύσει ζῆν, daß

e) In der philos. Geschichte §. 27. Man sehe auch den Grundriß S. 22: „die Weisheit der stoischen „Lehrsätze blendet beym ersten Anblick bey genauerer „Untersuchung werden sie oft widersprechend und ge„fährlich befunden.„

daß man sich Gottes Willen unterwerfen müsse — so urtheilt er nunmehro also: „die Stoi„ker, bey welchen solche Redensarten vor„kommen, scheinen, wenn man die Worte „betrachtet, schön und ganz vortreflich zu phi„losophiren. Aber wenn man alles etwas „genauer betrachtet, und den wahren und „ächten Sinn untersuchet, welchen sie unter „den prächtigsten Worten verbergen, so be„kommen ihre Lehren eine ganz andere Ge„stalt.„ *f*) Brucker redet oft und scharf wider das gefährliche der stoischen Philosophie. „Wir

f) S. 254. sagt der nämliche: haec omnia, praesertim vero illud, quod Deum ceu animam mundi arctissimo vinculo cum materia conjunxerunt, qui rite consideraverit, facile perspiciet, nullam Stoicis fieri injuriam, si dicamus, illorum *prope* ad spinozismum de Deo accedere sententiam. Woferne Sie also nicht etwa behaupten wollen, daß die spinozistische Atheisterey etwas prächtiges sey, mit welcher unsere Religion sehr wohl bestehen könne, so müssen Sie auch zu geben, daß Ihre Lehre höchst gefährlich ist. Ich weiß wohl, daß die Gottesverleugnung des Spinoza und des Zeno nicht ganz einer

„Wir verwundern uns billig, heißt es in hist. „crit. l. c. p. 909. daß einige, nicht etwa „mittelmäßige Gelehrte, sondern die größten „und vortrefflichsten Männer, besonders Lip- „sius und Gataker, denen die gefährlichen „und verführerischen Grundsätze der stoischen „Moral nicht unbekannt war, (quos funda- „menta morbida et pestilentia ethicae „stoicae non latebant), der stoischen Philo- „sophie so ergeben waren, daß sie nicht errö- „theten, mit dem Seneca frey zu bekennen, „sie sey die heiligste und stärkste, und nur ihre „Verehrer wären die wahren Philosophen.„— Ferner:

nerley sey, aber in Absicht auf Freyheit, Religion, und Tugend sind sie einander völlig gleich. Jeder braucht die Wörter, und leugnet die Sache. S. Bayle Dict. Art. Spinoza. In den Thes. de Atheismo sagt Buddeus S. 53. quod simul documento esse potest, quam impia dogmata haud raro sub splendidissimis effatis tegantur. Von den Schriften des Antoninus heißt es in der phil. Hist. p. 249: deprehenduntur plura, quae doctrinam noxiam splendida verborum specie tegant; von dem Enchirid. Epicteti wird p. 252. eben so geurtheilt.

Ferner: „Dieß kann genug seyn, einem auf„merksamen und behutsamen Leser der philosophi„schen Historie die Augen zu öffnen„ (Hätten Sie doch vorher in Brucker studirt, so würden Ihre Augen auch geöffnet worden seyn) „die wahre und natürliche Gestalt der „stoischen Philosophie kennen zu lernen. Weil „aber keine einzige Sekte der Griechen ihre Leh„ren so sehr mit überall zusammengelesener „Schminke überstrichen hat, als die stoische, „so muß man den Lehrling der stoischen Phi„losophie wohlmeynend einiger *g*) Punkte wegen „warnen, deren Vernachläßigung große Män„ner, (welch ein schmeichelhafter Gedanke für Sie! doch auch kleine Männer irren) „auf ge„fährliche Abwege gebracht, daß sie die stoi„sche Philosophie bis im dritten Himmel er„hoben, in der Meynung, sie stimme größ„tentheils mit den Grundsätzen der gesunden „Philosophie, ia so gar mit den heiligsten Vor-

schrif-

g) Ich habe sie S. 249. in der Note angeführt.

„schriften unsers Heilandes und mit den Leh=
„ren der christlichen Religion überein.„ *h*)
S. 924: „Wie wenig ein stoischer Gott sei=
„ner göttlichen Natur würdig sey, und was
„für grobe Begriffe die Stoiker von der Gott=
„heit gehegt, und wie viel absurdes und gott=
„loses daraus folge wird jeder leicht einsehen,
„der nicht mit dem Lipsius unbedachtsam be=
„hauptet, daß sie mit der Religion so
„ziemlich überein komme.„ Der verehrungs=
würdige Greiß, Herr D. Walch in Jena
erklärt sich in seiner Einleitung in die Philoso=
phie (Leipz. 1727. S. 291.) also: „die Stoi=
„ker wollten die größten Moralisten seyn, und
„gleichwohl hatten sie ein Principium, wel=
„ches alle Moral aufhobe; indem sie dafür
„hiel=

h) S. 921. nennt Brucker die Irrthümer der Stoiker summe detestabiles. S. 925. wird gezeigt, wie der stoische Gott den wahren Begriff Gottes in der That aufhebet. Noch nachdrücklicher redet er S. 964, 926, 905, und 906. Der Kürze wegen darf ich nicht mehr abschreiben; ich bitte daher jene Stellen ohnbeschwert nachzuschlagen.

„hielten, es geschehe alles nothwendig, und „Gott und die Welt für eins hielten: daher „wenn ihre moralische Sätze den Worten nach „noch so prächtig ließen, so waren sie doch „höchst gefährlich, wenn man sie nach ihren „Grundsätzen untersuchte.„ Eben so denken Crusius *i*), Darjes *k*), Hollmann *l*), Heineccius *m*), Formey *n*) und viel andere, deren Worte ich anführen würde, wenn ich nicht glaubte, daß die Wahrheit nicht von der Menge, die sich zur selbigen bekennen, sondern von den Beweißen abhienge, womit man die Schäd-

lich-

i) Man sehe besonders dessen Thes. contra profanit. p. 140. sq. 154. Was ich stoische Atheisterey genennt, ist eine Species von dem Atheismus, welchen Hr. D. Crusius virtualem nennt.

k) S. dessen Theol. natural. §. 14. sq.

l) Man sehe dessen Vorrede zur Ethik und seine jurispr. natural. in Prol. p. 17. sq. wo er die Physiologie der Stoiker, aus der man doch die Moral erklären muß, fontem venenatum nennt.

m) In Elem. phil. rat. et Moral. §. 82. spricht er: quis non videt eos (Stoicos) σπινοζιζειν?

n) In seiner philos. Historie p. 145.

lichkeit der stoischen Theologie und Moral sattsam und augenscheinlich dargethan hat. — So viel wegen des Dorfschulmeisters. Lernen Sie Bescheidenheit oder gelehrte Geschichte; Sonst dürften Sie noch von manchen beschämt werden.

Keine Ausflucht findet hier statt. In Gott müßen freye Thätigkeiten seyn *o*) oder er ist kein Gott. Aber worinnen bestehen diese freye Thätigkeiten? oder wie sind sie möglich? Mit Recht sagt der Verf. der Various Prospects on Maukind &c. Lond. 1761: „man müßte in die Tiefen des göttlichen Wesens schauen können, wenn man ergründen wollte, wie es möglich ist, daß Gott frey handeln könne; ob es gleich sehr vernünftig ist, zu glau-

o) Hieraus kann man einsehen, in wie ferne man den Beweiß, den ich S. 91. sq. gegeben, auf die Grundthätigkeiten Gottes appliciren kann. Der Verstand ist auch in Gott natura prius; also müssen die Thätigkeiten des Willens in so fern von den Thätigkeiten des Verstandes abhängen. Man sehe jedoch Basedows theoret. System I. p. 69. und Crusius Metaph. §. 84.

glauben, daß er wirklich frey handle." Freylich müssen wir in Ansehung der Art und Weise, wie freye Thätigkeiten geschehen, unsere Unwissenheit bekennen; allein ist dieß eine Schande? Kennen wir doch selbst unsere Seele nicht —

Ist nur ihr eigenes Wesen ihr klar? — —
Weiß sie nur, wie die Gedanken aus ihrem Schooße sich winden?
Wieland.

Wissen wir also nur die Existenz der freyen Thätigkeiten, so müssen wir mit den Gränzen vergnügt seyn und geduldig die hellere Klarheit erwarten;

— — Wenn himmlisches Licht den schärfern Augen
Ihren ganzen Entwurf zu übersehen erlaubet.

Jedoch ist es erlaubt, so viel als möglich über die genauere Beschaffenheit der Freyheit Gottes nachzudenken — ja man muß sich besonders über die Objecte, in Ansehung derer

sie statt findet, erklären, um denen gewöhnlichen Einwendungen zu entgehen. Meine Absicht verstattet nicht mehr, als nur die Existenz derselbigen zu erweißen. Ich brauche nicht zu untersuchen, welcher von den 4 Fällen, G, H, I, K, wahr sey; nur folgende Fehler bitte ich zu vermeiden, weil sie einen Einfluß auf den Begriff von den freyen Thätigkeiten der Menschen haben: daß man die Freyheit 1) nicht in die Unabhängigkeit von äußerlichen Ursachen setze. Wenn die Nothwendigkeit auf eine einzige Art zu handeln aus dem Wesen Gottes fließet, so ist er eben so wenig frey, als wenn er von äußern Ursachen determinirt würde. Viele Philosophen von Abälard bis auf unsere Zeiten, haben diesen Fehler begangen. Allein der gemeine Begriff der Scholastiker, der Cartesianer und vieler andern, ist immer der gewesen, daß die Freyheit Gottes darinnen bestehe, daß er etwas thun, oder unterlassen, so und anders thun könne, ohne von entscheiden-

denden Ursachen determiniret zu seyn *p*); 2) nicht in der Möglichkeit zu sündigen. Denn alsdenn müßte man freylich Gott die Freyheit absprechen *q*). Dieser Irrthum entsteht daher, wenn man leugnet, daß es in gewisser Absicht zu einem Zwecke gleichgültige Mittel geben könne. Man sollte aber bedenken, daß es dreyerley Objecte giebt, in Ansehung derer man **wählen** kann — es giebt eine Wahl unter dem Guten, eine unter dem Bösen, und eine unter dem Guten und Bösen. 3) Nicht in der Kraft nach den Vorstllungen des Besten zu handeln. Wenn man unpartheyisch über die seit der Leibnitz-Wolfischen Philosophie entstandenen Streitigkeiten nachdenkt, so wird man einsehen, daß die Freyheit durch einen solchen Begriff aufgeho-

p) Man sehe Christ. Wittichii Comm. de Deo et ejus Attributis, und Bielkens Hist. der natürlich. Theologie.

q) So macht es Alethinus Libertus in den vernünft. Gedanken von der natürl. Freyheit L. 1740, wider welchen I. G. Virinus geschrieben (1749. in 4.).

ben wird *r*). Plato, der die Haupt-Idee schon hat, welche Leibnitz weiter entwickelt, läßt Gott noch die Freyheit unter gleichgeltenden Dingen; aber auch diese hebt Leibnitz auf, durch den gewöhnlichen Mißbrauch des Satzes vom zureichenden Grunde, mit dem er das principium indiscernibilum beweißt. — Und dennoch glauben so viele aus guter Absicht und aus gutem Herzen, daß man frey seyn könne, wenn man gleich nach der Vorstellung des Besten handeln muß *s*)

Bis hieher habe ich Ihr ganzes System a priori widerlegt. Ob Sie gleich — ich will nicht sagen aus was für Ursachen — Ihr

Fatum,

r) Man sehe nur Reinhards Vergleichung ꝛc. von der Vollkommenheit der Welt, Lpz. 1757. welche zum großen Leidwesen aller Wolfianer von der königl. Akad. zu Berlin den Preis erhalten; und deßen Betrachtung über die Freyheit. Man muß billig erstaunen, wie man eben in der Kraft nach der Vorstellung des Besten zu handeln, den höchsten Grad der Freyheit hat setzen können. Man sehe alle Wolfische Systeme.

s) S. oben p. 137. sq.

Fatum, Ihren Lesern nie aus dem rechten Gesichtspunct vorgestellt haben, (welcher NB. dieser ist: Alles, Gott selbst, ist der Nothwendigkeit unterworfen; Ergo auch wir armen Erdensöhne), so habe ich doch eben deßwegen diese Mühe über mich nehmen müssen. Sie scheinen ein sehr spashafter Autor zu seyn. Vielleicht ist dieß die Ursache, daß Sie mit Ihren Lesern eben so haben spielen wollen, als wie die kleinen Kinder, welche, wenn sie etwas schönes haben, es ihren Collegen oder Colleginnen nur halb oder nur einen Augenblick zeigen, und es dann geschwind wieder verbergen, damit sie alsdenn rathen müssen, um zu erfahren, was sie gehabt. Sie haben daher auf ähnliche Art vielleicht nur sehen wollen, ob die gelehrte Welt Ihren Spas merken würde, oder nicht. — Schickt es sich aber wohl, wenn ein Doktor der beyden Rechte so spielet — und noch darzu mit so ernsthaften Dingen? „Die Freyheit sagt M. Bernd, „(von dem höchsten Uebel S. 74.) kann man „vor den höchsten und größten Glaubens-Arti-

„ckel halten, der der Grund aller andern ist, „articulus ſtantis et cadentis omnis religio- „nis. Mit dieſem Artickel ſtehet und fället „alle Religion *t*).„ Sie können es wahrhaftig niemanden übel nehmen, wenn man Ihnen nicht viel gutes zutraut. Warum verſchwei-

gen

*) Folgende Worte ſind noch merkwürdiger: „Stößeſt „du die menſchliche Freyheit um, ſo iſt alles noth- „wendig; ſo iſt weder Sünde noch Tugend; ſo iſt „keine That weder gut noch böſe; ſo iſt weder Be- „lohnung noch Strafe, weder in dieſem noch in je- „nem Leben; weder Himmel noch Hölle: ſo fällt alle „Religion dahin, ſo wohl die natürliche, als die ge- „offenbarte. Das wiſſen und erkennen die Atheiſten „beſſer als ich es hier beſchreiben kann; dannenhero „ſo oft ſie die Religions-Artikel, und die Religion „ſelbſt über einen Haufen werfen wollen, ſo machen „ſie ſich über dieſen erſten ſo genannten Grund-Artickel „her, und ſuchen vor allen Dingen die menſchliche „Freyheit zu leugnen und zu ſtürzen:„ Das ſagt ein Mann, der über die Freyheit ſehr ſcharf nachge- dacht hat. Man ſehe zum Beyſpiel ſein Buch: von dem Einfluß der Wahrheiten in dem Willen des Menſchen, welches er unter den Namen Melodius heraus gegeben. -- Wie ſtimmt aber hiemit das überein, was ich aus Ihrer Abhandlung oben S. 38. angeführt?

gen Sie denn die wahre Quelle Ihrer Meynung? Warum reden Sie selbst so unbestimmt von Ihrer Absicht? *u*) Ihr Herz wird die Ursachen am besten wissen. Ich meines Theils abstrahire davon — ich habe Ihre Meynung bis auf ihren Ursprung zurückgeführt; dieser ist freylich gefährlich. Eigentlich brauchte ich mich also gar nicht weiter auf Ihre Abhandlung einzulassen, so lange, bis sie mir entweder gezeigt, daß die stoische Fatalisterey keine Folge von der allgemeinen sey, oder daß Sie Ihr Fatum aus andern Grundsätzen deducirt hätten. Beydes werden Sie nimmermehr thun können, weil die Sache einem jeden zu sehr in die Augen fällt, der nur die stoische Philosophie ein wenig kennt, und sie mit Ihrer Abhandlung vergleicht. Dennoch aber will ich Ihre Meynung noch etwas specieller durchgehen. Ich komme also nun zur dritten Hauptfrage:

u) S. oben S. 41. sq.

Ob in unserer Seele unentscheidende Ursachen vorhanden sind?

Ich habe zwar bewießen, daß an sich betrachtet unentscheidende Ursachen möglich sind, und daß sie wenigstens in Gott nothwendig statt finden müssen; allein hieraus folgt noch nicht, daß Sie auch in unsrer Seele möglich oder wirklich sind. Zuerst also von der Möglichkeit. Sie leugnen dieselbige ausdrücklich S. 88., indem Sie sagen: „es sey Gott nicht möglich, die Menschen frey zu schaffen, weil dieß eben so viel hieße, als verlangen, daß Gott den Satz des zureichenden Grundes aufheben solle.„ Worte, die bey Schwachen den Schwindel, bey denen aber, so sich hindurch denken, Lachen erwecken x). Denn dadurch gewinnt man nichts, wenn man nur sagt, der Satz von zureichen-

x) Dieß sind Worte aus Ihrer Abhandl. S. 161. Erinnern Sie sich übrigens auch dessen, was ich S. 128, gesagt, so werden Sie einsehen, daß Ihre Worte auf Sie recht gut passen.

chenden Grunde habe die Möglichkeit der unentscheidenden Ursachen auf, sondern man muß es beweißen. Wo haben Sie aber das gethan? Alle Exempel, die Sie anführen, können hier gar nichts beweißen. Schon aus Scharfens Logik y) hätten Sie das wissen können —, und ein jeder Anfänger der Logik wird leicht gewahr werden, daß alles darauf ankomme, was eigentlich der Satz vom zureichenden Grunde sagen wolle, und wovon selbst seine Autorität abhange. Wollen Sie ihn ohne Grund annehmen — ohne Grund glauben? Das traue ich Ihnen nicht zu. Wohlan! lassen Sie uns hier ein wenig nachdenken. Sie werden gewiß über Ihre ganz unglaubliche Unwissenheit erstaunen.

Wenigstens müssen in Gott unentscheidende Ursachen seyn; darüber habe ich mich ausführlich erklärt. Hieraus folgt schon, daß der Satz von zureichenden Grund die Möglichkeit

y) Man sehe in der Edition von 1639. p. 205; 1694. p. 616. sq. 166. sq.; 1648. p. 566; 1660. p. 266.

keit unentscheidender Ursachen überhaupt nicht aufheben könne, sondern daß man vielmehr schon deßwegen einen Unterschied der Ursachen uud Wirkungen machen müsse; nämlich einige Ursachen sind blos zureichend, andere aber zureichend und entscheidend zugleich. Will man nun aber ausmachen, ob in unserer Seele nur entscheidende oder auch unentscheidende Ursachen möglich sind, wie wird man wohl verfahren müssen? Aus der Erfahrung allein kann man nur zeigen, was ist, oder nicht ist, nicht aber was nicht seyn kann. Hieraus folgt 1) die Möglichkeit unentscheidender Ursachen in unserer Seele, kann aus der bloßen Erfahrung nicht widerlegt, eher aber bewießen werden. Gesetzt nämlich, man könnte aus der Erfahrung hier unmittelbar etwas folgern, so wird sie uns nichts lehren, als daß entweder unentscheidende Ursachen wirken, oder daß keine wirken. Im erstern Fall kann man sicher von der Wirklichkeit schließen; im andern aber kann man nicht sagen: weil etwas nicht da ist, also kann es nicht da seyn. Man

muß

muß dahero ferner untersuchen, ob, wenn keine unentscheidende Ursachen vorhanden sind, auch gar keine vorhanden seyn können, d. i. ob sie unmöglich, oder ob sie nur nicht da sind. Das erstere kann nicht anders geschehen, als durch Vergleichung des Prädicats mit dem Subiect, dem es zukommen soll. Also muß man 2) untersuchen ob in oder ausser der Seele etwas sey, was die Möglichkeit unentscheidender Ursachen aufhebet. Es hat noch niemand gezeigt, daß es ein Widerspruch sey, wenn man einem endlichen Geiste ein freyes Wollen zuschreibt. Es ist vielmehr deßwegen als möglich zuzugeben, weil es ein Object des unendlichen Verstandes Gottes ist z), und also, caeteris paribus, durch seine All-

z) In sofern ist die Möglichkeit freyer Handlungen der Menschen schon in dem enthalten, was ich oben S. 193. gesagt. Man lasse sich nur den Widerspruch zeigen. Man sagt immer weiter nichts: als man könne nicht einsehen, wie etwas frey seyn könne, was doch Gott von Ewigkeit her gewußt; eben als wenn darauf alles ankäme.

Allmacht kann hervorgebracht werden, wenn er nur will. Aber vielleicht hebt eine äußere Ursache, diese Möglichkeit auf? — Ich will nichts verschweigen; es glauben viele, das Vorherwissen Gottes mache, daß eine Ursache, welche an sich betrachtet in unserer Seele nur als unentscheidend möglich wäre, nunmehro entscheidend würde. Sie selbst suchen hierinnen einen grossen Beweiß für Ihre Meynung. Sie sagen S. 41: „Siehet Gott unsere Thaten, ehe „sie geschehen, wie er sie voraus siehet, so hat „der Mensch keine Wahl, so kann er von dem, „was er wirklich will, ohnmöglich das Gegen„theil wollen. Freyheit und Vorsehung sind „zwey Dinge, davon eins das andere aufhe„bet.„ Allein, so gewöhnlich dieser Einwurf ist, so viel er auch Schein hat, so ist er doch nicht stark genug, die Freyheit der Menschen unmöglich zu machen. Man muß sich nur die Sache aus dem rechten Gesichtspunct vorstellen, so wird man nicht allein gewahr werden, woher die gewöhnlichen Meynungen entstanden, sondern auch, wie man, um

schein-

scheinbaren Schwierigkeiten zu entgehen, auf weit größere und wirkliche verfallen. Einige leugnen, um die Freyheit der Menschen zu erhalten, die Vorhersehung Gottes in Ansehung derselbigen; andere leugnen die Freyheit, und schreiben Gott die Vorhersehung aller zukünftigen Dinge zu; einige, und zu dieser Meynung bekenne ich mich, halten es für vernünftig, Freyheit und Vorhersehung mit einander zu verbinden. Wie gerne wollte ich mich über eine so wichtige Sache ausführlich erklären, wenn nicht dieses Sendschreiben schon größer gerathen wäre, als es werden sollte. Sie sollen jedoch gewiß einsehen, daß höchstens dieser Punct nur eine Schwierigkeit von der Art sey, welche nach den Regeln der Logik — o möchten Sie doch diese recht studirt haben! — wider den starken Beweiß einer Sache gar nichts vermag. Nur einiges will ich also erinnern. Gesetzt, es könnte erwießen werden, daß Freyheit und Vorhersehung einander schlechterdings aufheben, so handelte man demohngeachtet wider alle Vernunft, wenn man die Möglichkeit der

Freyheit leugnen wollte. Es wäre hier eine Collision. Wie muß man in solchen Fällen verfahren *a*)? Haben stärkere oder schwächere Beweiße alsdenn den Vorzug? — Also fragt sichs: kann die Vorhersehung Gottes von den **freyen Handlungen**, praescientia futurorum contingentium — denn von denen, welche aus entscheidenden Ursachen entstehen, ist kein Streit — stärker bewießen werden, als die Freyheit, oder diese stärker als jene, oder beyde gleich stark? Im letzten Fall würden wir gar nichts entscheiden können. Auf die zween erstern aber antworte ich: daß die Freyheit stärkere Beweiße vor sich habe, als die Vorhersehung der freyen Handlungen. Denn tugendhaft müssen wir seyn; das ist gewiß, demonstrativ gewiß, so gewiß, als ein Gott ist. Ohne Freyheit ist keine Tugend möglich *b*); das ist eben so gewiß. Wenn daher

a) Man sehe des Hrn. Geh. Rath Darjes philos. Nebenstunden, dritte Samml. p. 106. sq.

b) Ich meyne hier eine wahre Tugend; denn eine stoische verdient gar nicht den Namen derselbigen. Ochsen und Pfer-

die Vorhersehung Gottes die Möglichkeit der Freyheit aufhebt, so können wir auch nicht wirklich frey seyn. Wir müßen daher in einer solchen Collision Gott die Vorhersehung der freyen Handlungen absprechen, nicht deßwegen, weil wir die Art und Weise nicht einsähen, wie Gott freye Handlungen voraussehen kann, — das wäre höchst unphilosophisch; sondern deßwegen, weil sie alsdenn kein mögliches Object der Erkenntniß Gottes wäre. Der Vollkommenheit Gottes könnte dieses eben so wenig nachtheilig seyn, als wenn man behauptet, er könne keinen viereckigten Triangel machen. Auch die Vorsehung und Regierung Gottes würde dadurch noch nicht ganz aufgehoben. Gott könnte ja, so bald Geister etwas

Pferde, ja so ganz leblose Geschöpfe haben nach dem stoischen System ihre Tugenden. Sie selbst reden S. 67. von der großen Tugend Ihrer Katze. Weil ich mich auf diese Untersuchung nicht einlassen kann, so bitte ich unterdessen nur Hollmanns Vorrede zu seiner Moral, und §. 155. nachzulesen. Es ist unglaublich, daß man bey allen schönklingenden Lobeserhebungen auf Tugend, so wenig Realität finden sollte, und doch ist es so gewiß, als nur etwas seyn kann.

was thäten, was wider seine Absicht wäre, die er bey der Schöpfung der Welt gehabt, vermöge seiner Allmacht verhindern, daß sie in dem Zeitpunct ihre Freyheit nicht gebrauchen könnten. Weiter darf man die Freyheit nicht einmal extendiren, wenn man so gar die Vorhersehung von den freyen Handlungen prädicirt. Weit größer aber sind die Schwierigkeiten, wenn man der Vorhersehung wegen, die Möglichkeit der freyen Handlungen leugnet. Ein Gott, der nicht weiß, ob die Menschen in einer gewissen Zeit sündigen werden, ist etwas weit vernünftigeres, als einer der vorher weiß, daß sie sündigen müssen. Was ist alsdenn seine Weisheit, Gerechtigkeit? Was Tugend und Laster, Gutes und Böses, wenn er vorher sieht, daß alles nothwendig so geschehen muß, wie es geschiehet? Es ist der Ehre Gottes weniger nachtheilig, wenn man ihm die Vorhersehung der zukünftigen freyen Handlungen abspricht, weil man sie für kein mögliches Object des Verstandes Gottes hält, als wenn man sie ihm zuschreibt, und hingegen die

Frey-

Freyheit leugnet. Denn so hebt man nun in der That die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte Gottes auf.

Doch, man hat ja noch nicht bewießen, daß Freyheit und Vorhersehung einander zuwider sind c). Lesen Sie nur die Abhandlung von der Vorherwissenheit Gottes, welche in Darjes philos. Nebenstunden stehet, und das, was Hr. D. Crusius in seiner Metaphysik §. 271-273. vorträgt. Wenn uns auch hier einige Schwierigkeiten übrig bleiben, so ist es doch unsere Pflicht, stärkern Gründen Gehör zu geben. Aber freylich wundert

c) Die Schwierigkeiten, welche bey dieser Materie vorkommen, haben viele Streitigkeiten verursacht. Eine Parthey nennt man die Präderminanten. Mit diesen halten es gemeinialich die Augustiner und Dominikaner. Die Franciscaner aber, und die neuern Jesuiten, haben wider jene scientiam mediam vertheidiget. Molina, und noch vor ihm Fonseca haben hierüber zuerst ausfürlich gehandelt. Der erstere ist besonders hier nicht zu vergessen, wegen seines Buches, von der Uebereinstimmung des freyen Willens mit der Gnade.

es mich nicht, wenn man die Vorhersehung Gottes nicht mit der Freyheit derjenigen Philosophen vergleichen kann, welche eine Determination aller Handlungen annehmen. Nur Unachtsamkeit oder Sophisterey ist es, wenn man, anstatt zugestehen, daß eine solche Freyheit sey an sich = o, vorgiebt, sie werde durch das Vorhersehen Gottes aufgehoben. Sie hätten vollkommen Recht, wenn Sie gesagt: diejenige Freyheit könne nicht mit der Vorhersehung Gottes bestehen, welche nach entscheidenden Ursachen handelt. Ich selbst denke so — aber warum? Nicht deßwegen, als ob ich glaubte, das Vorherwissen Gottes hebe an sich selbst die Möglichkeit freyer Handlungen auf, sondern weil eine nach entscheidenden Ursachen wirkende Freyheit eine Contradictio in adjecto ist, und weil man dadurch den Knoten in Ansehung des Ursprungs vom Bösen nicht auflöset, sondern zerschneidet, nicht den Menschen, sondern Gott zum Urheber aller Schandthaten macht. Eine solche

Frey-

Freyheit kann, wie gesagt, nicht mit dem Vorherſehen Gottes beſtehen; denn ſie iſt unmöglich — ſie iſt gar kein Object des göttlichen Verſtandes. Warum ſagen Sie denn aber nichts von der Meynung derjenigen, welche keine unfreye, ſondern eine wahre Freyheit ſtatuiren? Hebt die Vorherſehung auch eine ſolche Freyheit, oder dieſe jene auf? Davon wiſſen Sie nichts. Wenn ich nur ein einzigmal bemerkt, daß Sie die Epikuriſchen, Leibnitziſchen, Baſedowiſchen, Cruſianiſchen ꝛc. Meynungen von einander unterſchieden hätten, ſo wollte ich Ihnen noch einiges Lob beylegen; aber — — kein größeres Chaos kann ich mir denken, als Ihre Abhandlung. Sie wollen alles, was man für die Freyheit geſchrieben, widerlegen. Und was haben Sie denn nun widerlegt? Den Epikur, Wolfen — und ſonſt niemanden. Heißt das alles? Daran hätten Sie denken ſollen, daß es auch in Anſehung der Freyheit und im Verhältniſſe zur Vorſehung verſchie-

dene Meynungen gebe. Besonders hätten Sie auf den Unterschied der Begriffe: Gewißheit und Nothwendigkeit sehen sollen. Auf die Grade der Gewißheit und der Nothwendigkeit kömmt hier sehr viel an. Bey Ihnen aber ist das alles einerley. Alles ist gleich nothwendig. S. 14. haben Sie ein Meisterstück eines philosophischen Schnitzers gemacht. Ehe man noch ausmachen kann, ob das Vorhersehen Gottes und die daraus entstehende Gewißheit von allem, was geschehen wird, alles nothwendig mache, muß man doch warlich erst eingestehen, daß Gewißheit und Nothwendigkeit verschieden sind. Worinnen? Auch davon steht in Ihrer ganzen Abhandlung nicht ein Wörtchen. Und doch haben Sie das Herz zu sagen, das Vorhersehen, d. i. die Gewißheit, die Gott von den Dingen hat, welche geschehen werden, mache, daß alles nothwendig sey. Kann etwas lächerlicher seyn, als eine solche Art zu philosophiren? Was würden Sie wohl denken, wenn

einer beweißen wollte, daß das jus civile mit dem jure canonico stritte, der doch weder wüßte was das eine, noch was das andere wäre? — Doch ich habe schon S. 216. gezeigt, warum man von Ihnen nie eine Definition erwarten dürfe. Gegenwärtig belieben Sie nur so viel zu merken: Gewißheit ist etwas im Verstande, Nothwendigkeit etwas in der Sache. Freylich können diese Begriffe coincidiren; aber verschieden sind sie doch immer. Weil Sie aber hierinnen ganz unwissend sind, so brauchte ich Sie auch nicht zu widerlegen. Denn Sie haben weiter nichts gethan, als gesagt: Freyheit und Vorhersehung heben einander auf. Das kann ein jedes kleines Kind so gut sagen, als wie Sie. Will man aber bey einer so wichtigen Sache es nicht beym bloßen Sagen bewenden laßen, so muß man nur genau acht haben, warum etwas nothwendig, und warum es gewiß genennet werde. Ich will einmal Ihr System annehmen; alles soll nothwendig, aus entscheidenden Ursachen entstehen. Wer nur ein wenig Einsicht in

Erklärung der Ursachen und Wirkungen hat, wird mir zugestehen, daß es nicht einerley sey, wenn ich sage G entsteht durch F, F durch E, E durch C, u. s. w. und ein Geist sieht vorher, daß G durch F, F durch E, und E durch C entstehe. Kann man nun wohl sagen, das Vorhersehen mache jene Wirkungen nothwendig? Nicht einmal ein Fatalist kann so wunderlich reden, sondern er muß in einer Reihe subordinirter Ursachen und Wirkungen immer das nachfolgende aus dem nächst vorhergehenden erklären. In so fern ist alsdenn eine Reihe von Ursachen und Wirkungen nothwendig, in so fern immer die vorhergehende verursacht, daß die folgende in den gesetzten Umständen unausbleiblich ist. Weil aber *eine* Reihe von subordinirten Ursachen und Wirkungen nicht in Ewigkeit fortgehen kann, so muß man endlich ein Wesen annehmen, bey dessen Setzung die Frage: woher kömmt es, daß alle Ursachen aus entscheidenden Ursachen wirken? beantwortet wird. Höchst lächerlich aber wäre es, wenn wir gleich sagen wollten: weil

Gott

Gott jene Wirkungen vorher gesehen, deßwegen sind sie nothwendig. Denn wir gelangen durch Erkenntniß der Wirkungen, erst zur Erkenntniß der Ursachen. So kommen wir auf den Begriff Gottes. Wenn wir diesen genauer entwickeln, so unterscheiden wir Verstand und Willen. Der Verstand stellt alle mögliche Objecte vor. Sollen sie zur Wirklichkeit kommen, so muß es durch die Anwendung einer Kraft geschehen. Durch diese Kraft bekommen alle Dinge diejenigen Eigenschaften, die er konnte und wollte hervorbringen. Der Verstand stellt also nur alle Möglichkeiten vor, und kann nie allein der zureichende Grund von der Wirklichkeit einer Sache, also auch nicht von der Nothwendigkeit seyn. Der Verstand Gottes macht also nicht einmal die Dinge nach Ihrem System nothwendig. Obgleich Gott nicht irren kann, so folgt doch daraus schlechterdings nicht, daß deßwegen alles nothwendig sey, weil es Gott vorhersiehet. Warum behauptet man aber, daß die Vorhersehung die freyen Handlungen unmög-

lich mache, da doch die Nothwendigkeit eine ganz andere Ursache hat und haben muß; nämlich den Willen Gottes, und die durch denselbigen in die Natur gelegten Kräfte? Die Hauptursache ist wirklich die, weil man die Sache immer aus einem unrichtigen Gesichtspunct betrachtet, oder wohl gar petitiones principii begehet *d)*. Man handelt nicht besser,

d) Ich will nur aus Ihrer Abhandlung ein Exempel geben. Sie sagen S. 127: „die Ursachen, warum „Gott das künftige voraus siehet, nemlich die Kenntniß der Natur und ihrer Wirkungen, widersprechen dem Zufälligen und machen den Erfolg nothwendig.„ Was soll das sagen? Gewiß, hier schreiben Sie sehr dunkel. Ich will es deutlich machen. Auf die Frage: warum, oder wie es eigentlich heißen sollte: wie sieht Gott das *zukünftige* voraus? antworten Sie: weil er eine Kenntniß der Natur und ihrer Wirkungen hat. Sie geben in jenen Worten zu, daß die Kenntniß Gottes sich nach der Natur richten müsse, d. i. Gott kann die Dinge nicht anders denken, als wie sie sind. Soll diese Kenntniß den Erfolg aller Dinge nothwendig machen, so muß, wie Sie nach Ihrem Ausdruck selbst eingestehen, der Grund in der Beschaffenheit der Gegenstände liegen. Wofern Sie also keine offenbare petitionem principii begehen wollen,

besser, als diejenigen, welche von einem Gemählde urtheilen wollen, und es doch auf einer falschen

wollen, so müssen Sie erst das Verhältniß, das in unserer Welt zwischen Ursache und Wirkung statt findet, bestimmen, ehe Sie behaupten können, daß die Kenntniß Gottes dem Zufälligen widerspricht. Nun sind ja aber unentscheidende Ursachen möglich, und können auch wirklich werden. Der Verstand Gottes muß also alsdenn unentscheidende Ursachen eben so durch das denken, was sie sind, als wie die entscheidenden. Merken Sie dieses wohl. Wenn Sie nur ein wenig aufmerksam seyn, so werden Sie bald einsehen, worinnen Sie hier fehlen. Ich halte Sie bey Ihren eigenen Worten. Sie sagen: **Die Kenntnis Gottes von der Natur** rc. So bald Sie setzen: **Kenntnis**, so heißt es so viel, als etwas kennen. Was ist dieses etwas? die **Natur** und ihre **Wirkungen**. Gut -- also die Kenntniß davon soll den Erfolg nothwendig machen; denn so rasend wird doch wohl niemand seyn, der in der Kraft zu denken, den Grund der Nothwendigkeit aller Dinge suchen wollte. Man muß daher eingestehen, daß man ferner also philosophiren müsse, wenn man nicht verkehrt denken will: Gott hat von Ewigkeit her gedacht -- denken heißt etwas denken -- entweder hat er also sich selbst gedacht, oder etwas außer sich. Hier brauchen wir eine Reihe von Ursachen und Wirkungen. So wohl das Materiale als For-

falschen Seite betrachten. Was kann der Mahler darzu? Man muß sich nach der Natur

Formale (S. oben S. 66.) denkt Gott auf die vollkommenste Art. Ergo denkt er 1) entweder eine Reihe von unentscheidenden, oder 2) von entscheidenden, oder 3) von entscheidendenden und unentscheidenden Ursachen. Muß man nun nicht lachen, wenn einer kömmt und sagt: Die Kenntniß der Natur ꝛc.? Das ist das genus. Nur die species, welche lauter entscheidende Ursachen setzt, hebt die Zufälligkeit auf. Entweder müßen Sie also beweissen, daß unentscheidende Ursachen gar kein mögliches Object des Verstandes Gottes sind, oder Sie müssen nicht aus der Vorhersehung demonstriren wollen. Aus ihr folgt weder die Nothwendigkeit noch die Zufälligkeit. Der Wille Gottes muß hinzukommen. Er kann nichts wollen, was unmöglich ist; aber sind denn unendscheidende Ursachen unmöglich? Wollte also Gott, daß freye Substanzen existiren sollten, so sind sie frey, und es ist alsdenn ungereimt, wenn man ihm des Vorhersehens wegen die Möglichkeit, freye Substanzen hervorzubringen, absprechen will. — Ich weiß aber wohl, woher Ihre Confußion entstehet. Man lese nur S. 127-128, so wird man erstaunen, wie Sie auf den Unterschied der Erkenntniß- und Realgründe so unachtsam seyn können oder ihn vielmehr gar nicht wissen. Es ist wahrhaftig ganz unausstehlich, wenn man nicht einmal

Natur der Sachen richten; außerdem ist der Irrthum unvermeidlich. Folgende Vorstel-
lung

mal so bekannte Sachen weiß. Und dennoch reden Sie so hart, und werfen mit lauter Mischmasch um sich. Und alles, was Sie sagen, ist doch selbst der größte Mischmasch. Mitleiden muß man mit einem solchen Manne haben, der so sehr unwissend ist, daß er auf jeder Seite die größten Schnitzer wider die Logik begehet. Ich sage dieses mit guten Bedacht. Wie unverantwortlich ist S. 128. der Beweiß: „man „muß gestehen, daß, wenn ich -- d. i. ein endliches „Wesen -- Finsternisse berechnen soll, der Mond „nicht laufen dürfe, wie er will.„ Das ist wahr. Aber warum? Aus einem jeden Realgrund, in wiefern er nicht frey wirkt, können wir die Gewißheit und Beschaffenheit der Wirkung voraus sehen. Weil nun die Bewegung der Himmelskörper, so lange man sie observirt, von entscheidenden Ursachen dependiren, so können wir allerhand Oppositionen und Conjunctionen derselbigen vorher ausrechnen. Sie sind aber nur in so ferne gewiß, in so ferne man voraussetzt, daß keine Veränderung an den Himmelskörpern vorgehe. Gesetzt aber die Bewegungen geschähen frey, so sind alsdenn die wirkenden Ursachen derselbigen in so weit für uns keine Erkenntnißgründe mehr, die Existenz und Umstände ihrer Bewegungen a priori vorauszusetzen. Wir können z. E. keine Mondsfinsternisse mehr ausrechnen, sondern es läßt
sich

lung wird meine Meynung deutlicher machen. Der Verstand Gottes stellet sich C, D, E, F, G

sich nur die Möglichkeit aus ihnen verstehen. Mit Wahrheit sagen Sie daher: „Wenn der Lauf des „Mondes zufällig, so ist es unmöglich„ nämlich von uns ist die Rede -- „solchen zu berechnen. „Hieraus folgt, daß entweder der Mensch keinen „freyen Willen habe, oder wenn er einen hat, Got„tes Vorsehung und Allwissenheit gekränket werde.„ Schämen Sie sich nicht einen solchen offenbahren Fehler zu begehen? Weil wir nichts vorher gewiß wissen, als was entscheidende Ursachen hat, also kann es Gott auch nicht wißen? Ist es etwa begreiflich, wie Gott alles vorher sieht, was entscheidende Ursachen hat? Muß er auch wie wir Schlüsse machen? Es ist in der That recht unvernünftig, wenn man Gott keine andere Art, etwas vorher zu wissen, einräumen will, als die, welche wir kennen; da doch nicht einmal diese auf Gott kann angewendet werden, indem sie eine Folge unserer Endlichkeit ist. Wären Sie nicht ganz unwissend -- denn gelinder kann ich jetzt nicht reden -- so würden Sie in einer solchen Sa- von Menschen nicht auf Gott geschlossen haben. Man kann sogar a priori beweißen, daß die Endlichkeit unseres Verstandes verhindere, deutlich zu erklären, wie es möglich sey, daß die Wirklichwerdung der zufälligen Begebenheiten von Ewigkeit könne vorher gewußt werden. Möchten Sie doch die zween Puncte unter-

F, G vor. Eins ist die zureichende Ursache von dem andern. Da nun unentscheidende Ursachen möglich sind (S. 179-195.), so kömmt alles darauf an, ob es möglich sey, daß C, D, E, F, G, zum theil oder alle als unentscheidende Ursachen wirken können. Hier müssen Sie angreiffen, wenn Sie etwas ausrichten wollen. Sie müßen beweißen, daß es ein Widerspruch sey, wenn man saget: Gott hat von Ewigkeit her eine Reihe von Ursachen und Wirkungen als möglich gedacht,

terschieden haben: 1) ob man beweißen könne, daß Gott auch freye Handlungen vorhersehen könne? 2) ob wir auch die Art und Weise angeben können? Beym ersten wäre zu untersuchen, ob Gott die freyen Handlungen mit eben dem Grade der Gewißheit vorhersehe, als wie die nothwendigen, und ob man durch die Eintheilung, die auch Darjes macht, in die sittliche und physische Gewißheit etwas gewinne. So viel aber wird ein jeder, der nur kein Joch ist, einsehen, daß man die Existenz einer Sache niemals aus der Unwissenheit des Wie widerlegen könne. Und doch --

so machts der Herr von Joch.

dacht, die nicht entscheidend sind *e*). Ich muß bekennen, daß ich noch nirgends einen solchen Beweiß gelesen — und doch kömmt alles darauf an. Ich postulire daher die Möglichkeit so lange, bis mir jemand die Unmöglichkeit darthut. Dieses vorausgesetzt, wird man einsehen, wie schwach der Einwurf sey, als ob die Vorhersehung freye Handlungen unmöglich mache. Denn kann man wohl Gott die Kraft absprechen, das was möglich ist, hervorzubringen? Was heißt möglich seyn?

e) Kein Vertheidiger der Freyheit statuirt, daß alle unsere Handlungen frey sind; also muß auch die Vorhersehung mit diesem Umstand übereinstimmen. Hätten Sie sich also nicht schämen sollen, Ihren Gegnern solche Instanzen vorzubringen, die Sie selbst als nicht frey erklären? Auch muß es Grade der Freyheit geben. Hiedurch fallen wieder eine Menge Exempel weg. Schon a priori kann man auf viele mögliche Fälle kommen, mit welchen hernach die Erfahrung übereinstimmt. Gott siehet also von Ewigkeit her alle mögliche entscheidende, alle mögliche unentscheidende Ursachen, und alle mögliche Grade und Verhältnisse derselbigen gegen einander, mit dem höchstmöglichen Grade der Vollkommenheit ein.

seyn? Doch wohl so viel, als wirklich werden können? Das Vorherwissen ist selbst der Grund von der Möglichkeit freyer Handlungen; und eben dieses sollte sie unmöglich machen? Der Einwurf verschwindet auf einmal ganz, wenn man das wahre Verhältniß der Vorhersehung zur Freyheit denket. Widernatürlich philosophiren alle die, welche, ohne vorher zu untersuchen, ob freye Handlungen ein Object des göttlichen Verstandes sind, es gerade zu leugnen, und ihren Beweiß aus dem hernehmen, woraus er gar nicht hergenommen werden kann und darf. Mit dem Satz vom zureichenden Grunde komme man mir nicht angezogen. Unentscheidende Ursachen sollen nicht ohne einen zureichenden, sondern nur ohne einen entscheidenden Grund wirken. Kann sie Gott von Ewigkeit her als möglich denken, so heißt das eben so viel als: Gott wußte von Ewigkeit her, daß z. E. ich als Alexander von Frey aus einem zwar zureichenden aber nicht entscheidenden Grunde, wider den Alexander von Joch schreiben könne. Was will man also damit sagen,

wenn man einwendet, es sey eben deßwegen nothwendig gewesen, weil es von Ewigkeit her gewiß war? So lange Sie das, was ich verlangt, nicht widerlegt haben, so kann der ganze Einwurf nichts anders bedeuten, als: obgleich im ewigen Verstande Gottes der Grund von der Möglichkeit freyer Handlungen enthalten ist, ob er gleich den Catalogus von allen möglichen freyen Handlungen von Ewigkeit gewiß weiß, so sind doch eben deßwegen keine freye Handlungen möglich, weil er sie vorher weiß. Wer kann das denken?

Erlauben Sie mir noch einen Gedanken hinzuzusetzen, den ich noch bey niemanden gefunden. Ich will auch einen Weg betreten, den vorher noch niemand gebahnet hat — um mich Ihrer Worte S. 90. zu bedienen. Sollten Sie aber oder andere, jemanden wissen, der das nämliche schon gesagt, so bitte ich recht sehr, mir es bekannt zu machen. Um Sie in Activität zu setzen, behaupte ich, daß Sie gar nichts neues gesagt haben. Lesen Sie nur die Abhandlnng des Hrn. Thourneyser, welche in dem Nouveau Magazin Francois à

Lon-

Londres (1750) stehet *f*); die ältern Philosophen sind zu bekannt, als daß ich sie zu nennen brauchte. Seyn Sie aber auch eben so aufrichtig gegen mich. Sagen Sie mir, wer vor mir schon also geschlossen:

f) Hr. Prof. Titius hat diese Abhandlung ins deutsche übersetzt. Der Titel heißt: neue Untersuchung des Satzes: ob die Gottesverleugnung und die verkehrten Sitten aus dem System der Fatalität herkommen? Leipz. 1752. In dem Punct, worauf Sie sich eben S. 90. so viel zu gute thun, hat Ihnen nicht allein Thourneyser den Weg gebahnet, (wiewohl es schon vor Thourneysern andere gethan), sondern er hat auch seine Meynung auf eine viel wahrscheinlichere und gründlichere Art zu vertheidigen gesucht. Doch ist seine Meynung viel eher zu entschuldigen, als die Ihrige. Sie behaupten, daß wir keine Freyheit haben, und daß die christliche Religion gar nicht ohne Ihre Meynung bestehen könne. Thourneyser sagt ausdrücklich, die Meynung derjenigen, welche Freyheit annähmen, verdiene den Vorzug; aber dennoch könne die Religion bestehen, wenn man auch die Freyheit leugne. S. Reinhards Sendschreiben an Herrn von Hardenberg über die Uebersetzung des Hrn. Prof. Titius, Leipz. 1753. Thourneyser scheint dadurch auf seinen Irrthum gekommen zu seyn, weil er die Handlungen und Lehren der Fatalisten nicht unterschieden. Die Gottesverleugnung und verkehrten

Wenn das Vorhersehen einer Sache die Freyheit unmöglich machte, so müßte Gott selbst gar keine haben. Ein Gott ohne Freyheit ist kein Gott. Also muß man entweder zugeben, daß das Vorhersehen Gottes die Dinge nicht nothwendig mache, oder man muß auch Gott die Freyheit absprechen.

Als ich zuerst auf diesen Gedanken kam, war ich dabey ganz furchtsam, ehe ich mich be-

ten Sitten kommen freylich nicht allezeit vom Fatalismus her. Aber davon ist auch die Frage nicht. S. oben p. 231. Das was Sie wider die innere Empfindung vorbringen ist auch gar nichts neues. Nur das müßte vielleicht neu seyn, daß Sie es so schwach vorgetragen, daß man sich fast schämen muß, es zu widerlegen. Hat man einen *Bayle*, *Spinoza*, *Home*, ꝛc. gelesen, so muß man wirklich lachen, wenn Sie mit Ihrem allgemeinen schwankenden Satze: meine Sinne -- (ohne nur zu sagen ob die äußern oder innern gemeynt sind) haben mich betrogen, ꝛc. angestochen kommen. Wer etwas falsches vertheidigen will, sollte doch wenigstens das nützen, was andere schon auf eine scheinbare Art gesagt haben. Aber Sie -- Sie sagen nicht allein nichts neues, sondern auch das alte so schlecht, daß man es ohne Mitleiden nicht lesen kann; zumal wenn man die gelehrten Grimaßen S. 36, 79, 90, 109 ꝛc. lesen muß.

beruhigen konnte. Ich befragte deßwegen verschiedene angesehene Gelehrte, und andere einsichtsvolle Leute. Und so wurde ich immer mehr von der Wahrheit meines Beweißes überzeugt. Der Gedanke, daß, wenn die Vorhersehung Gottes die Freyheit der Menschen oder anderer endlicher Geister unmöglich mache, sie auch selbst die Freyheit Gottes aufheben müsse, scheint mir jetzt so natürlich, daß ich mich sehr wundern würde, wenn mir niemand einen Philosophen anzeigen sollte, der schon auf die nämliche Art philosophirt hätte. Denn sieht nicht Gott eben so von Ewigkeit vorher, was er thun wird, als was wir thun werden? Die Ideen des göttlichen Verstandes können nicht vermehrt werden. Also ist die Vorstellung aller freyer Thaten, die Gott thun wird, sie mögen ganz oder nur in Ansehung gewisser Umstände frey seyn, in dem göttlichen Verstande von Ewigkeit her eben so wohl da, als die Vorstellung von dem, was wir thun werden. Gesetzt, diese Vorstellung determinirte unsere Handlungen, so sind sie alle unausbleiblich, und zwar

von Ewigkeit her, weil seine Vorhersehung ewig ist. Es kann also Gott unmöglich Freyheit haben — er mußte solche Wesen hervorbringen. Mit einem Worte — wer nur unpartheyisch ist, wird einsehen, daß wenn die Vorhersehung die Handlungen der Menschen nothwendig machen sollte, man aus eben dem Grunde alle Rathschlüsse Gottes, sowohl immanentes als transeuntes, nicht mehr Rathschlüsse, sondern nothwendige und unausbleibliche Thätigkeiten des Wesen Gottes nennen müßte.

Da man aber demonstriren kann, daß Gott die Freyheit, als eine der größten Vollkommenheiten, zukomme, so muß man eben deßwegen eingestehen, daß die Vorhersehung Gottes seine Freyheit nicht aufheben könne. Auf diese Art verliert der ganze Einwurf seine Stärke, den man aus der Vorhersehung wider unsere Freyheit hernimmt. Man kann keine Ursache angeben, warum sie nur die Freyheit der Menschen, nicht aber die Freyheit Gottes aufheben sollte. Man sage ja nicht, daß vielleicht der Freyheit Got-

tes wegen, ihm die Vorhersehung von dem, was er thun wird, ganz abzusprechen sey. Denn sonst würde Gott gar nichts beschließen können, was in der Zukunft geschehen soll. Man würde sich die unanständigste Vorstellung von Gott machen müssen — seine Erkenntniß müßte eingeschränkt seyn, und seine Rathschlüsse würde er nur nach und nach fassen können, so wie sich seine Erkenntniß vermehrte. Solche ungereimte Vorstellungen widerlegen sich schon selbst.

Von der Möglichkeit unserer Freyheit habe ich nun genug gesagt. Nun zur Wirklichkeit derselbigen. Es kömmt alles darauf an, ob wir die Freyheit wirklich haben, die wir haben können. Ehe man sich auf die Beweiße für und wider die Wirklichkeit derselbigen einläßt, so wird man aus dem, was ich bisher gesagt, wohl einsehen, worauf die ganze Sache beruhe. Gott kann freye Geister hervor bringen. Will er es aber auch?

Wir sind alle Einwohner einer Welt. Ohne Zweck handelt Gott nie. Sie als einen

Erzvertheidiger der besten Welt frage ich daher: ist eine Welt mit Freyheit ein Unding? Ist eine Welt mit Freyheit der Weisheit Gottes nicht anständiger, als eine, wo nur der Schein derselbigen statt findet? — So beweißt man, daß wenn Gott einmal eine Welt schaffen will, er nothwendig freye Wesen hervorbringen müsse *g*) — Weil aber ein Beweiß a priori nicht wahr seyn kann, dem die Erfahrung widerspricht, so muß ich erst untersuchen, ob Sie wirklich in Ihrem 2. §. demonstrirt haben: Daß alles was geschehe, nothwendig geschehen müsse.

So gern ich Ihnen auch die Schwäche des 2. §. in diesem zweyten Sendschreiben vor Augen gelegt hätte, so schwer wird es mir nun doch, da ich schon so viel geschrieben habe. Ich will also abbrechen. Ich habe ja so genug gesagt, worauf Sie mir antworten können. Auch werden Sie meiner Freundschaft keine Vorwürfe machen können, indem ich schon

g) Ob man gleich die Nothwendigkeit freyer Wesen a priori beweißen kann, so, wie es auch einige, z. E. Hr.

schon das zweyte mal schreibe, ohne nur eine Antwort von Ihnen erhalten zu haben.

Präliminariter nur noch einige Erinnerungen. Wenn Sie fernerhin in philosophische Laune kommen sollten, so vergessen Sie ja nicht, daß schöne Worte ohne Gründlichkeit zwar Blödsinnige hintergehen, bey Vernünftigen aber einen ganz andern Effect thun. Lernen Sie daher —, ich bitte Sie um Ihrer eigenen Ehre willen — lernen Sie **wenigstens** Logik. Einige Schnitzer, die Sie begehen, sind gar zu offenbar. Zum Beyspiel: S. 5. sagen Sie: „jeder gestehet mir zu, daß die körper„liche Natur ein Uhrwerk sey; denn es gie„bet darinnen kein einziges Ungefär.„ Auf

Hr. D. Crusius, machen, so muß man doch bey der Untersuchung, ob, und was für einen Zweck Gott bey der Schaffung der Welt gehabt, auf das zurück kommen, was wir a posteriori lernen. Ich glaube daher, es sey am besten, wenn man die Beweiße welche man 1) aus dem Endzweck Gottes 2) aus der Wirklichkeit der Gesetze Gottes, und 3) aus der innern Empfindung zusammen nimmt, weil bey einem jeden einzeln genommen allerhand Ausflüchte übrig bleiben. Dieser Methode werde ich mich im folgenden bedienen.

der nämlichen Seite — wie kurz muß also wohl Ihr Gedächtniß seyn? — heißt es nun: „Wovon wir die Ursachen nicht ergründen, „von dem sagen wir, es sey von ungefär.„ Wie stimmt dieses erstlich mit dem vorigen überein? Was für ein Unsinn kömmt heraus, wenn man beyde Stellen verbindet? Zum andern ist der letztere Begriff ganz wider den Sprachgebrauch. Im gemeinen Leben spricht man: ich habe von ungefähr ein Glaß zerbrochen. Heißt das so viel, als wir können die Ursachen nicht ergründen? So seltsam habe ich noch niemanden reden hören. Sehen Sie hiebey in Crusius Thelematologie §. 48. in der Note ed. 1767 nach. Wie verwirren Sie nicht alles unter einander, wenn vom allgemeinen Zusammenhange aller Dinge die Rede ist? „Wäre das Jahr, als Columbus ge„bohren ward, in Teutschland eine Pflaume „weniger gewachsen, so würde er die neue Welt „nicht entdeckt haben.„ Gott! hier glaubte ich eine Satyre zu lesen — und Sie — Sie reden das im Ernst? O! unterscheiden Sie doch erst die verschiedenen Arten des Zusammen-

menhangs, ehe Sie so etwas unsinniges niederschreiben. Das heißt wirklich sich prostituiren. Einen A B C Schüler kann man den Unterschied der Causal, Ideal ꝛc. Verbindung begreiflich machen — und Sie wissen ihn nicht? Nur einen Blick thun Sie in Feders Metaph. §. 17, sq. u. 67; es wird Ihnen nicht gereuen. — Was sollen ferner die vielen Exempel *h*)? Wider einen **besondern** Satz kann man damit nicht fort kommen. Wir behaupten: einige Handlungen der Menschen sind frey, nicht alle. Gesetzt also, alle Ihre Instanzen wären richtig, so könnten wir ja allezeit sagen: daß es noch andere Fälle gäbe, wo wir frey wären. Außerdem hätten Sie wohl unterscheiden sollen, daß die Freyheit da sey, wenn wir auch durch die Kraft derselbigen nichts hervorbringen; daß eine **mögliche** Ursache nicht mit einer wirklichen zu verwirren, welches Sie durch-

h) Hr. von Justi sagt in seiner vertheidigten Untersuchung der Monaden S. 155: Nicht mit Gleichnissen sondern mit Schlüssen muß man kämpfen. Wir sind allemal auf dem Wege, uns und andere zu betriegen, so bald wir ein Gleichniß hervor suchen, um uns dadurch zu helfen.

durchgängig und insbesondere S. 46. thun. Wenn einer fragte, woher im Hundstagen die große Hitze käme? und es antwortete jemand: sie komme vom Feuer im Ofen her, würden Sie es wohl deßwegen glauben, weil es möglich ist? Physice ist es möglich, daß uns Gott betrüge, daß alles mechanisch zugehe, wie Sie es haben wollen, aber nicht moraliter. In der Physik scheinen Sie auch kein großer Held zu seyn, weil Sie das Betrug der Sinne nennen, was es gar nicht ist. Bey der Stelle S. 13: alles ist in der Welt zugleich Gelegenheit, Ursache und Wirkung, dachte ich an Rosts Ausspruch über einen gewissen Professor,

Die Feder ist von ihm mechanisch abgericht:
Oft schreibt sie von sich selbst, er aber denket nicht.

Wahrhaftig hier müssen Sie gar nichts — weniger als nichts gedacht haben. Die billigste Erklärung Ihrer Worte wäre diese: alles sey in gewisser Absicht Gelegenheit, in einer andern Ursache ꝛc. und dennoch ist es offen-

fenbar falsch. In wiefern ist Gott Wirkung? Antworten Sie großer Joch! Oder glauben Sie etwa, daß ein progressus in infinitum möglich sey?

Diese und viele andere Beyspiele beweißen Ihre Endlichkeit in der Philosophie. Aber nicht besser ist Ihre Einsicht in der Theologie. Wer sollte wohl glauben, daß Sie den theologischen Streit, von dem freyen Willen in der Bekehrung, mit dem philosophischen von der Freyheit überhaupt verwirren sollten? Dennoch ist es ganz gewiß. S. 135. heißt es: „Lehren denn nicht die Gottesgelehr„ten, daß der natürliche Mensch nichts ver„möge ohne Gnade und Wirkung des hei„ligen Geistes, und daß wir tüchtig sind „zu guten Werken, nicht durch uns son„dern durch Gott.„ Mancher kann dadurch betrogen werden, daß er Ihre Lehre für ganz unschädlich hält; allein wer die Lehren unserer Theologen nur ein wenig genauer kennt, als wie Sie, wird ganz anders denken. Luther *i)* behauptet freylich in seiner Antwort

i) Siehe den 19. Th. von Luthers sämmtlichen Schriften, p. 10. ed. Leipz. 1733.

wort an Erasmus: daß der freye Wille nichts sey; es war aber der Streit nicht von der Freyheit überhaupt, sondern nur von der Freyheit bey der Bekehrung. In so fern hat der Mensch allerdings Freyheit, daß er den Gnaden-Wirkungen des heiligen Geistes widerstehen kann — in der Bekehrung selbst aber vermag der Mensch allein nichts. Wenn Sie nur ein Compendium nachgeschlagen hätten, so würden Sie Ihre Schwäche nicht so verrathen haben. Giebt es außer dem Werke der Bekehrung nicht Handlungen genug, die gar keinen Einfluß auf unsere Seligkeit haben, und wo wir doch frey handeln können? Ich sage es nochmals: entweder müssen Sie außerordentlich unwissend seyn, oder Sie müssen die Absicht gehabt haben, Ihre Leser durch solche Kunstgriffe zu hintergehen. Denn die Lehre der Theologen, nach welcher sie die Freyheit des Willens in — nicht außer — der Bekehrung leugnen, ist doch warhaftig zu sehr von der Freyheit überhaupt unterschieden, als daß man beyde auf eine so unerhörte Art mit einander verwechseln könnte. Wenn wir gar nicht frey sind, wenn

Ihre

Ihre Meynung der Weg zum Himmel ist, so sagen Sie mir doch, wie Ihnen folgende Erklärung der Worte Christi gefalle: Jerusalem, Jerusalem! die du tödtest die Propheten, und steinigest die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammlen wollen, d. i. wie oft haben viele kleine tief in der Natur verborgene Räder auf meine Seele gedrückt, daß sie den Hang bekam, deine Kinder zu versammlen, wie eine Henne versammlet ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt, d. i. in euren Seelen drückten die verborgenen Räder nicht also, wie es der Druck meiner Räder verlangte? Matth. 23. v. 37. Es nenne eine solche Erklärung Weisheit, wer da will — dieß ist nicht meine Philosophie, nicht meine Théologie. Leben Sie wohl. Ich hoffe, Ihre verborgene Räder sollen noch so stark auf Ihre Seele drücken, daß sie sich ihres Irrthums bewußt wird. Ich bin

Ew. Hochwohlgeb.

bereitwilligster

Alexand. v. Frey.

Ver-

Verbesserungen.

Seite 11. Not. Zeile 5 statt Ωσ lies Ως.

= 29 = 13 = = Burlamaquaischen, lies
= = Burlamaquischen.

= = 73 9. lasen = lesen.

= = 119 = = 8 = oder = aber.

= = 122 = = 11 = subjectischen = subjectivischen.

= = 127 Not. = 6 = krauen = trauen.

= = 131 = 4=5 = wird einmal und weggestrichen.

= = 166 = 7 statt Vegriff lies Begriff.

= = 147 = 1 = muß = = müssen.

= = 183 = 7=8 = Ursachen = Ursache.

= = 222 Not. 8 = = intellixisse = intellexisse.

= = 225 Not. 1 = = fotma forma.

= = 228 = 4 wird vor dem Worte völlig 2) eingerückt.

= = 237 = 3 statt Schandthathen lies Schandthaten.

= = 240 = 4 = = mir = = = *mich*.

= = 254 = 7 = = war = = = waren.

= = 267 = 1 = = habe = hebe.

= = 268 = 21 wird nach Wirklichkeit auf die Möglichkeit
= = = eingerückt.

= = 275 N. 3 statt Prädermiinanten lies Prädeterminanten.

= = 278 = 22=21 = lächerlicherlicher = lächerlicher.

XX I.89

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sattler, Johann Tobias,

Erstes Sendschreiben an Herrn Alexander von Joch, beyder Rechte Doctor von Alexander von Frey, keiner Rechte Doctor

[Erscheinungsort nicht ermittelbar] 1771

Ph.pr. 1051 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041763-7
VD18 11128348